

Adrián Baquero Gotor

# La traición a Diógenes. Lecturas contemporáneas de la filosofía cínica

Departamento  
Filosofía

Director/es  
ARAGÜES ESTRAGUES, JUAN MANUEL

<http://zaguan.unizar.es/collection/Tesis>



Reconocimiento – NoComercial – SinObraDerivada (by-nc-nd): No se permite un uso comercial de la obra original ni la generación de obras derivadas.

© Universidad de Zaragoza  
Servicio de Publicaciones

ISSN 2254-7606



**Universidad**  
Zaragoza

Tesis Doctoral

LA TRAICIÓN A DIÓGENES. LECTURAS  
CONTEMPORÁNEAS DE LA FILOSOFÍA CÍNICA

Autor

Adrián Baquero Gotor

Director/es

ARAGÜES ESTRAGUES, JUAN MANUEL

**UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA**

Filosofía

2019







**Universidad**  
Zaragoza

## Tesis Doctoral

### LA TRAICIÓN A DIÓGENES

Lecturas Contemporáneas de la Filosofía Cínica

Autor

Adrián Baquero Gotor

Director

Juan Manuel Aragués Estragués

**UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA**

Facultad de Filosofía y Letras

2019



# Índice.

<b>Agradecimientos</b>	<b>5</b>
<b>Nota aclaratoria:</b>	
<b>Sobre la distinción entre cinismo vulgar y Cinismo filosófico.</b>	<b>7</b>
<b>Introducción:</b>	
<b>¿Se ha apagado la lámpara de Diógenes?</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo 1:</b>	
<b>El talento filosófico del vagabundo.</b>	<b>21</b>
1.1 Un Sócrates enloquecido.	23
1.2 El mayor filósofo de París.	33
1.3 El vagabundeo filosófico del flâneur.	40
1.4 Diógenes, ¿una bestia o un dios?	49
<b>Capítulo 2:</b>	
<b>Los problemas de transmisión del Cinismo.</b>	<b>53</b>
2.1 La triple tradición Cínica.	54
2.2 El problema de las fuentes en la filosofía Cínica: Diógenes Laercio.	57
2.3 El origen del legado Cínico: de Grecia a Roma.	65
2.4 El debate Cínico en la Edad Media.	75
2.5 Hermenéutica Cínica para una filosofía incompleta.	81
<b>Capítulo 3:</b>	
<b>La recuperación del Cinismo en la Edad Moderna.</b>	<b>85</b>
3.1 Un Diógenes aburguesado.	89
3.2 De la Ilustración al siglo XIX: Schopenhauer y Nietzsche.	97
3.3 La Ilustración Cínica en la filosofía contemporánea.	109

<b>Capítulo 4:</b>	
<b>El quinismo en la filosofía de Peter Sloterdijk.</b>	<b>117</b>
4.1 Una filosofía para tiempos de crisis.	120
4.2 La carcajada quínica contra la sonrisa del cínico.	125
4.3 La amoralidad quínica frente a la inmoralidad cínica.	131
4.4 Insolencia desde abajo.	138
4.5 El encuentro entre Diógenes y Dionisos.	142
4.6 Quinismo para el mundo contemporáneo.	145
<b>Capítulo 5:</b>	
<b>Parrhesia y Cinismo en el “cuidado de sí” de Michel Foucault.</b>	<b>149</b>
5.1 El estudio de la parrhesia en el último Foucault.	153
5.2 La evolución de la parrhesia en la Antigüedad.	159
5.3 Los cuatro aspectos de la vida Cínica.	168
5.4 La soberanía Cínica.	175
5.5 El proyecto del “cuidado de sí”.	180
<b>Capítulo 6:</b>	
<b>El Cinismo contemporáneo de Michel Onfray.</b>	<b>185</b>
6.1 El Cinismo filosófico frente al cinismo vulgar.	189
6.2 La inspiración Cínica en el hedonismo ético de Onfray.	197
6.3 La anarquía política, o el proyecto libertario del rebelde.	206
6.4 La revalorización contemporánea de la filosofía antigua.	215
<b>Capítulo 7:</b>	
<b>Hacia una filosofía neoCínica.</b>	<b>219</b>
7.1 La integración superadora del quinismo en Sloterdijk.	224
7.2 El interés ético de Foucault en los Cínicos.	226
7.3 Filosofar como un perro con Onfray.	229
7.4 Diógenes como prototipo del intelectual ilustrado en Shea.	232
7.5 El perro celestial de Cioran.	234
7.6 Una breve nota sobre el Cinismo de Glucksmann.	235
7.7 ¿Cómo podría la filosofía contemporánea ser Cínica?	237

<b>Capítulo 8:</b>	
<b>Cinismos contemporáneos.</b>	<b>241</b>
8.1 Cinismo y cosmopolitismo.	242
8.2 Cinismo y política.	252
8.3 Cinismo y subversión.	267
8.4 Cinismo y sexualidad.	280
8.5 Cinismo y feminismo.	290
8.6 Cinismo y arte.	299
8.7 Cinismo y muerte.	307
<b>Conclusión:</b>	
<b>La traición a Diógenes.</b>	<b>319</b>
<b>Bibliografía.</b>	<b>329</b>



## Agradecimientos

A sabiendas de los múltiples sacrificios personales que conlleva la redacción de una tesis doctoral, es justo agradecer a todas aquellas personas que, de una manera o de otra, han contribuido a que este trabajo pueda salir adelante. Comenzaré por dar las gracias a mi director Juan Manuel Aragüés Estragués por toda su ayuda en la preparación de esta tesis, y a mi tutor Luis Arenas Llopis por la confianza depositada en mí para las actividades que hemos organizado dentro del Programa Interuniversitario de Doctorado en Filosofía. También me corresponde dar las gracias a mi familia, quienes me han aportado un apoyo incondicional durante estos años de carrera con su absoluta convicción en todos mis proyectos. Incluyo dentro de la familia a todas esas amistades que han sabido tener la paciencia requerida con un doctorando; y en especial a Patricia, futura gran filósofa y constante motivación en la etapa final de esta tesis. Además, quiero dar las gracias a todos los profesores y profesoras que han pasado por mi vida, sobre todo a aquellos que han sabido aportarme mucho más que contenidos conceptuales. Todos ellos han dejado algo en mí, me han convertido en la persona que soy ahora y me han hecho amar esta profesión que he adoptado casi como forma de vida. Entre ellos, debo destacar a Antonio Aramayona Alonso, quien fue mi profesor de Historia de la Filosofía en 2º de Bachillerato para luego pasar a ser mi amigo y mi referente (tanto en la docencia como en la vida). Antonio Aramayona falleció por voluntad propia el 5 de julio de 2016, durante el proceso de redacción de esta tesis que vio iniciar pero no pudo ver terminada. Él fue uno de los impulsores de mi decisión de inscribirme en el Programa de Doctorado y su sombra sigue presente en algunas partes de este trabajo, pues había algo de filósofo Cínico en su forma de asociar pensamiento y vida. Por su ayuda, por su apoyo y por todo lo que le debo, a él le dedico esta tesis.





Nota aclaratoria:

Sobre la distinción entre cinismo vulgar y Cinismo filosófico.

Una de las grandes dificultades que me ha surgido durante la redacción de la presente tesis doctoral ha sido el tener que elegir la terminología adecuada que me permitiera distinguir de forma clara entre el concepto contemporáneo de cinismo y la homónima escuela filosófica de la antigua Grecia. Para esta decisión, he optado entre tres alternativas tomadas de algunos trabajos llevados a cabo por autores contemporáneos que he abordado en mis estudios sobre el tema, y que expongo a continuación.

La primera alternativa, la más simple y común, es la que no distingue terminológicamente entre el cinismo como concepto cotidiano y como filosofía, expresado en ambos casos con el término “cinismo” (en minúsculas). Esto lleva al lector a tener que deducir en cada momento, según el contexto, si se está hablando del concepto cotidiano o de la corriente filosófica, creando ciertas dificultades de interpretación en aquellos momentos en los cuales pueden compararse ambos sentidos. En un apéndice del libro *Cinismos*, en el cual Michel Onfray dedica unas cuantas páginas a analizar el concepto actual de cinismo, el autor esquivo estos problemas forzando la distinción a través de la ampliación del término, refiriéndose al “cinismo vulgar” y al “cinismo filosófico”. Según he podido comprobar en mis trabajos previos, si a lo largo del ensayo va a ser recurrente la contraposición entre estos dos sentidos, adoptar tal distinción dificulta bastante la redacción al tener que especificar continuamente si nos estamos refiriendo al sentido vulgar o al filosófico, haciendo más compleja y repetitiva su lectura.

La segunda alternativa que se propone es la que emplea Peter Sloterdijk en su *Crítica de la Razón Cínica*, una obra en la que se está constantemente comparando entre el sentido filosófico y el sentido vulgar del cinismo. Sloterdijk, siendo consciente de estas dificultades, opta por diferenciar radicalmente empleando dos términos distintos: por un lado emplea el término en alemán de “*Zynismus*” (traducido al castellano como “cinismo”) para referirse al sentido vulgar del cinismo; mientras que emplea el término “*Kynismus*” (traducido al castellano como “quinismo”) para referirse a la corriente filosófica. En el sentido etimológico, Sloterdijk considera que el término “quinismo” está más próximo a la raíz original que dio nombre a la escuela filosófica en el griego antiguo. Adoptar esta distinción tiene la ventaja de que no da lugar a dudas ni ambigüedades, pero tiene la desventaja de que nos obliga a incluir una palabra con la que no contamos en la lengua castellana.

La tercera alternativa es por la que optan autores como Louisa Shea en *The Cynic Enlightenment* o R. Bracht Branham en algunos de sus artículos, haciendo referencia al sentido vulgar del cinismo empleando el término en minúscula (“cinismo”), y distinguiéndolo del sentido filosófico haciendo referencia a tal con el término en letra mayúscula inicial (“Cinismo”). Shea es consciente de que la distinción entre lo que ella llama el sentido antiguo y el sentido moderno del cinismo es una problemática reciente, y es una distinción que existe en el sentido pero no en la palabra que usamos en los idiomas contemporáneos. Por ello se decide por el uso de esta alternativa en la línea de Sloterdijk, buscando también una distinción conceptual evidente a través de la terminología, pero evitando el uso de palabras distintas.

Tras muchos quebraderos de cabeza, y apoyándome en la experiencia de otros trabajos anteriores, en esta ocasión me he decantado por la tercera alternativa al considerar que es la más clara en la redacción. Por ello, salvo algunas excepciones claramente justificadas, de ahora en adelante se entenderá por “cinismo” el concepto cotidiano que existe hoy en el uso coloquial de la palabra, y aplicaremos el “Cinismo” a toda referencia a la escuela o a la corriente filosófica. Las excepciones antes mencionadas pueden ser dos: en primer lugar las citas bibliográficas, fragmentos de textos citados de otros autores que se transcriben literalmente, siendo bastante habitual encontrar en ellos el concepto “cinismo” (con minúscula) haciendo referencia también al sentido filosófico. La otra excepción se dará en aquellos capítulos en los que hablemos específicamente de la obra de Sloterdijk, donde mantendremos la distinción conceptual del propio autor entre quinismo y cinismo.





## Introducción:

### ¿Se ha apagado la lámpara de Diógenes?

¿Qué es lo que nos puede llevar a nosotros, habitantes del siglo XXI, a recuperar el interés y la fascinación por el pensamiento Cínico de la Antigüedad? Esta es la primera pregunta que me surge cuando comienzo la lectura de cualquier texto sobre el Cinismo de los que se han escrito recientemente; y es que los Cínicos siguen teniendo algo de actualidad que nos atrae, como si tuvieran algo en común con nuestra época o como si todavía tuvieran algo que enseñarnos. Parece un hecho insólito el que, más dos milenios después de su fundación, la filosofía contemporánea haya dado una segunda oportunidad a esta escuela de la Antigüedad cuyo contexto en el que surgió es enormemente distinto al nuestro. El Cinismo de la antigua Grecia se gestó en un contexto previo al dominio de la ciencia, del capitalismo y del monoteísmo; tres pilares sobre los que se construye nuestro mundo moderno. Y, sin embargo, el Cinismo ha vivido un resurgimiento durante los últimos siglos a partir del trabajo de filólogos y filósofos que, interesados en conocer esta sabiduría, han trabajado sobre las escasas fuentes que nos han llegado a la actualidad para intentar reconstruir una visión consistente del pensamiento original de esta escuela. Pero, lo que es más interesante para la presente tesis, es que también se ha producido una nueva lectura de la escuela Cínica desde nuestra época que va más allá del simple conocimiento de las anécdotas que se cuentan sobre Diógenes de Sinope<sup>1</sup>, pues además se pretende hacer un análisis de esas anécdotas tratando de buscar un sentido filosófico profundo, sentido que estos autores van a tomar como un aprendizaje para el presente.

---

<sup>1</sup> Según la traducción, en algunos textos encontraremos escrito el nombre de la ciudad natal de Diógenes con tilde en la "i": Sinope, acentuado como esdrújula. Para la redacción de la presente tesis se ha optado por escribirlo sin tilde, tomando como referencia la traducción del libro *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* realizada por Carlos García Gual, donde no se pone tilde en la palabra "Sinope". Además, se ha tenido en cuenta que el nombre castellano de la actual ciudad turca de Sinope tampoco se escribe con tilde.

Por supuesto, cuando hablamos de “Cinismo” nos estamos refiriendo a la sabiduría que practicaban los filósofos de la escuela Cínica, una concepción totalmente alejada del desvirtuado sentido que atribuimos coloquialmente al término “cinismo”. La escuela Cínica fue fundada en la antigua Grecia durante el periodo helenístico, un periodo de decadencia de la Grecia clásica en el que se produce una profunda crisis que abarca distintos aspectos de la cultura: aspectos políticos (la conquista de Grecia por parte del Imperio Macedonio acaba con la independencia política de las *polis*), aspectos económicos (Grecia pierde el control económico sobre el tráfico marítimo al perder los grandes puertos), aspectos sociales (los valores tradicionales de la Grecia clásica se debilitan por las nuevas corrientes de pensamiento), etc. Como suele ocurrir, esta crisis cultural repercutió sobre la sociedad y también sobre la filosofía, pues la felicidad del individuo ya no podía sustentarse en la confianza en el Estado, en las riquezas, o en los grandes ideales de la filosofía. En este momento aparecen una serie de modestas escuelas filosóficas formadas por pequeños grupos de pensadores con ideas en común, que se reúnen en puntos concretos de la ciudad para reflexionar sobre cuál puede ser el mejor camino para alcanzar la felicidad por uno mismo.

La escuela Cínica fue una de estas escuelas que lanzó una propuesta de camino para alcanzar la felicidad, tal vez una de las propuestas más extremas, al tiempo que más directas y efectivas; por eso algunos filósofos de la época no dudaron en considerar al Cinismo como un “atajo hacia la virtud”. Según el relato histórico, el fundador de esta escuela fue Antístenes, quien había sido discípulo del sofista Gorgias, pero posteriormente estableció buena amistad con Sócrates, pasando a formar parte del círculo de pensamiento socrático. Pero, indudablemente, el filósofo más popular de esta escuela fue Diógenes de Sinope, por ser el mejor representante de los valores de dicha escuela al llevarlos al extremo mediante su propia vida. Su excéntrico modo de vida hizo que sus anécdotas biográficas se popularizaran en la Antigüedad y fueran transmitidas a través de la historia, convirtiendo al sabio de Sinope en el indiscutible protagonista de esta escuela.

El camino que proponen para alcanzar la felicidad pasa por un principio básico: vivir de acuerdo con la naturaleza. Es la misma propuesta que encontraremos en los estoicos, pero aquí con una aplicación más primaria. A grandes rasgos, el Cinismo dice que la cultura es un impedimento para alcanzar la ansiada felicidad que todos buscamos, pues la complejidad de la vida en sociedad hace que, dentro de la cultura, la felicidad requiera un mayor sacrificio de los valores y libertades de la persona. Observando a los animales, los Cínicos consideraron que la felicidad es más fácilmente alcanzable si solo atendemos a criterios biológicos, por eso proponen un modo de vida acorde con nuestra naturaleza, logrando una felicidad más fácil de alcanzar al simplificar nuestras aspiraciones.

Resulta muy interesante analizar el transcurso histórico del Cinismo, ya que, durante muchos siglos, esta escuela pareció quedar en el exilio filosófico. Mientras que otras escuelas helenísticas coetáneas, como el estoicismo o el epicureísmo, tuvieron continuidad como corrientes de pensamiento en la historia de la filosofía, el Cinismo apenas la tuvo mucho más allá de su contexto griego original, llegando al mundo latino muy entremezclada (y con una enorme controversia) con el estoicismo romano, y sin apenas trascendencia posterior en la Edad Media. Como es sabido, el discurso filosófico de la Edad Media en Occidente pasa por el filtro de la interpretación de la escolástica, que aportaba mayor validez y credibilidad a aquellas sabidurías que mejor pudieran adaptarse a las Sagradas Escrituras, ya que así no cuestionaban los dogmas religiosos de la Verdad revelada por Dios. Algunas escuelas paganas pudieron adaptarse bien a la tradición escolástica, pero el irreverente ateísmo que profesa el materialismo Cínico presenta de por sí enormes dificultades para amoldarse al discurso del cristianismo, por lo cual la lectura e interpretación de los Cínicos durante la Edad Media quedó reducida a escasas referencias marginales y poco relevantes.

Sin apenas presencia entre los autores importantes de este periodo, y sin ninguna evolución destacable en el pensamiento de esta corriente, el Cinismo fue cayendo progresivamente en el olvido bajo la amenaza de quedar abandonado para siempre en algún rincón de la historia de la filosofía. Sin embargo, cuando parecía que la lámpara de Diógenes<sup>2</sup> se había apagado casi por completo y que ya no iba a servir para encontrar hombres dispuestos a seguir esta sabiduría, la Ilustración centroeuropea y su intención por superar las supersticiones del Medievo hicieron renacer el interés por esta escuela a partir del siglo XVIII. Analizar detenidamente este interés ilustrado en los Cínicos será de vital importancia para comprender el resurgimiento de la filosofía Cínica en la actualidad de la mano de varios filósofos importantes de la Edad Contemporánea que, a finales del siglo XX, dedicaron una parte importante de sus investigaciones y de su obra filosófica a investigar sobre los Cínicos. Lo interesante de estas investigaciones es que no se limitan a la simple reconstrucción histórica del pensamiento de esta antigua escuela, sino que estos autores van más allá, realizando una relectura de esta escuela desde parámetros puramente contemporáneos, con cierto trasfondo nostálgico por algunos valores de esta escuela que incluso pretenden reivindicar para la filosofía del presente.

---

<sup>2</sup> En referencia a una conocida anécdota sobre Diógenes de Sinope relatada en Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.325. [DL VI, 41]:

“Se paseaba por el día con una lámpara encendida, diciendo: «Busco un hombre».”

Estos trabajos actuales son precisamente el objeto de estudio de la presente tesis. Por ello, partimos de la idea de que aquí no se está planteando un estudio de la escuela Cínica antigua como tal, sino una investigación de las lecturas contemporáneas de la filosofía Cínica que se han llevado a cabo durante las dos últimas décadas del siglo XX, y que han devuelto a esta escuela de la Antigüedad a la primera línea del debate filosófico. Evidentemente, esta reflexión en el presente nos obligará a trabajar con una base elemental de conocimientos sobre la escuela Cínica original -y sobre su trayectoria histórica- que nos permitirá analizar acertadamente la recepción contemporánea de dicha sabiduría, y estudiar las diferentes interpretaciones que cada autor ha realizado. Pues, como veremos más detenidamente, la recuperación contemporánea de la filosofía Cínica tiene un fuerte componente interpretativo que condiciona su reconstrucción.

Además, esta base de conocimientos sobre el Cinismo clásico nos permitirá cuestionar los numerosos falsos mitos y errores históricos que se atribuyen a esta escuela en el imaginario popular, tratando de dejar de lado esa imagen negativa del Cinismo que se generó en el ambiente filosófico latino y que se consolidó durante la escolástica medieval, pero que también llega hasta nuestros días. Lo podemos ver en el uso cotidiano del concepto “cínico” -en sentido despectivo- que se da en las lenguas modernas, o también en el mal nombrado “síndrome de Diógenes”. Precisamente, la reconstrucción filosófica del Cinismo contemporáneo se ha desmarcado de esa noción vulgar de cinismo, incluso situándose en oposición directa a ella.

De tal forma, el Cinismo antiguo se presenta como una oportunidad filosófica para estos pensadores contemporáneos que han visto en esta escuela la posibilidad de generar una nueva conciencia que nos permita enfrentarnos a los problemas culturales que nos acechan actualmente. La búsqueda de un Cinismo actualizado no pasa por una imitación repetitiva de los actos popularmente atribuidos a Diógenes de Sinope, sino que lo que estos investigadores buscan es encontrar un trasfondo filosófico en estas anécdotas biográficas que nos transmitan la sabiduría de esta escuela a la actualidad de una forma creativa y filosóficamente productiva. Es la misma motivación que compartiremos en la elaboración de esta tesis: el Cinismo no como una lectura histórica carente de sentido para la actualidad, sino el Cinismo como fuente de inspiración filosófica que aporte un nuevo sentido a nuestra forma de ver la actualidad. Como sabiduría que sospecha de la cultura, desconfía de las convenciones y reduce al absurdo las supersticiones, el Cinismo todavía podría sernos de gran utilidad a la hora de analizar filosóficamente nuestro mundo contemporáneo, proponiendo la crítica cultural como primer camino para la liberación del individuo.



En la presente tesis vamos a partir de la hipótesis de que esta recuperación del Cinismo que tiene lugar en la filosofía de finales del siglo XX no es casual. Por ello, una de las tareas de esta tesis será analizar cuáles son los factores contemporáneos que han favorecido el interés por esta escuela en el mundo contemporáneo. Resulta curioso observar cómo esta nostalgia por las escuelas filosóficas paganas de la Antigüedad no se limita exclusivamente a los Cínicos, pues en el presente muchas corrientes de pensamiento están recuperando métodos y valores de las escuelas helenísticas para guiar la construcción del sujeto moral contemporáneo. Por ejemplo, el culto al placer practicado por el hedonismo epicúreo, la ataraxia o la concepción estoica del destino siguen siendo ideas que fascinan en la actualidad, probablemente porque estas escuelas propusieron métodos para alcanzar la felicidad que todavía siguen siendo útiles aplicados al mundo contemporáneo. Buena prueba de ello es que muchas publicaciones actuales de divulgación (ajenas a contenidos de filosofía pura) siguen recurriendo explícitamente a ideas tomadas de estas escuelas para aconsejar sobre cómo mejorar la vida de sus lectores. Tomando esta fascinación del presente por las escuelas helenísticas como una pista, investigaremos qué conexiones pueden existir entre el contexto helenístico de la antigua Grecia y nuestro contexto contemporáneo. Y, a un nivel más particular, indagaremos sobre las causas concretas que llevan a ciertos autores a recuperar el Cinismo en lugar de cualquier escuela helenística.

Para entender la recepción contemporánea del Cinismo, será inevitable estudiar cómo ha trascendido esta corriente a través de la historia; es decir, cómo ha sido la transmisión de esta sabiduría a lo largo del transcurso histórico y cómo nos ha llegado hasta nuestros días. Como abordaremos más detenidamente, el Cinismo presenta algunas particularidades respecto a su transmisión histórica que dificultan enormemente el conocimiento fiable de la filosofía original de esta escuela. La primera y más importante es que no nos ha llegado ningún texto escrito del puño y letra de los Cínicos, pues su filosofía se ha transmitido prácticamente a través de las inconexas anécdotas biográficas recogidas por Diógenes Laercio. Además, el que esta escuela quedara apartada del discurso filosófico durante la Edad Media y posteriormente fuera recuperada por la Ilustración, son importantes hitos en la historia de la transmisión del Cinismo que nos van a revelar interesantes datos sobre cómo cada época ha concebido a los Cínicos de una manera distinta, y todos ellos pasos muy necesarios a la hora de entender por qué esta filosofía surge con fuerza en la actualidad. Mientras tanto, de manera secundaria, también intentaremos indagar sobre otra cuestión interesante asociada a esta escuela: la deriva del concepto popular de “cinismo”, que pasó de ser un concepto positivo de buena reputación en la antigua Grecia, a ser un concepto despectivo en las lenguas modernas.

A la hora de abordar la recepción contemporánea del Cinismo, se ha seleccionado a tres filósofos contemporáneos de finales de siglo XX cuya producción filosófica guarda relación con los Cínicos; estos son Peter Sloterdijk, Michel Foucault y Michel Onfray. Se han elegido estos autores siguiendo tres criterios. El primero de ellos es que los tres han dedicado una parte importante de sus investigaciones a los filósofos Cínicos. Estas investigaciones han tenido como resultado la elaboración de obras específicas donde han revelado sus conclusiones. En el caso de Peter Sloterdijk, sus investigaciones sobre los Cínicos se presentan principalmente en su primera gran publicación de juventud: la *Crítica de la razón cínica*. Michel Foucault dedicó los últimos años de su vida a investigar a los Cínicos por lo que su prematura muerte impidió cualquier publicación al respecto, pero por suerte antes de morir llegó a dar algunos cursos en los que explicó sus estudios sobre los Cínicos, cursos que recientemente han sido editados y publicados siendo el más relevante el de *El coraje de la verdad*. En el caso de Michel Onfray, una de sus primeras publicaciones es un monográfico sobre esta escuela titulado *Cinismos*, pero el trasfondo Cínico de su filosofía se deja ver también en diversos libros que ha escrito posteriormente, por lo que en Onfray podemos rastrear su interpretación de los Cínicos en buena parte de su obra, de manera difusa.

El segundo de los criterios aplicados para seleccionar estos filósofos contemporáneos es que el trabajo de los tres va más allá del simple conocimiento o análisis del Cinismo clásico. De distinta manera, pero los tres parten de ese conocimiento de la escuela Cínica original para hacer un análisis contemporáneo del legado que esta sabiduría puede dejar en la actualidad. De tal forma, en la obra de estos tres autores se van a reivindicar ciertos valores, principios o ideas del Cinismo clásico que podrían ser actualizados para aplicarse al espíritu filosófico contemporáneo. Esto hace altamente interesante el análisis, pues no se basa en una lectura vacía de escuelas muertas, sino que de alguna forma reviven y actualizan el pensamiento Cínico para el mundo contemporáneo.

Y el tercer criterio, aunque sea el más banal, también revela un dato interesante: estamos ante tres filósofos que hoy nadie duda en reconocer como tres pensadores representativos de la filosofía continental de finales del siglo XX. La fama que han adquirido sus obras, e incluso ellos mismos como figuras públicas, está más que acreditada para cualquier persona introducida en el mundo de la filosofía. Por ello, resulta altamente interesante el que tres filósofos de los más representativos de nuestra época, en un margen estrecho de años, dediquen una parte importante de su producción filosófica a investigar sobre los Cínicos. Por supuesto, a lo largo de la tesis vamos a estudiar otros filósofos del siglo XX que también han trabajado y reivindicado algunos principios Cínicos (Cioran, Glucksmann, etc), pero sus casos han quedado fuera de los estudios monográficos ya que, entre sus obras, no se encuentran propuestas extensas y consistentes sobre los Cínicos.

En el fondo de este trabajo que aquí vamos a realizar hay tres cuestiones de referencia que nos van a acompañar a lo largo de la tesis. Son tres preguntas relacionadas con la posibilidad de una filosofía Cínica en la actualidad, preguntas que vamos a intentar responder -en la medida de lo posible- a partir de los resultados de estas investigaciones. La primera pregunta es: ¿qué queda de la sabiduría Cínica en el mundo contemporáneo? Aquí nos interesa saber cuál es el legado que han dejado los filósofos Cínicos, si es que todavía queda algo de ellos en el presente. Este posible legado lo buscaremos dentro del panorama filosófico del siglo XX, pero también lo rastreamos en ciertos movimientos culturales y en algunas corrientes de pensamiento contemporáneas propias de nuestro ámbito cultural donde todavía se puede percibir una supuesta impronta Cínica, independientemente de que tras ello pueda -o no- existir una influencia real o directa de estos filósofos de la Antigüedad.

La segunda pregunta que nos va a acompañar a lo largo de esta tesis es: ¿qué puede enseñarnos el Cinismo en la actualidad? Asumimos que si esta filosofía ha resurgido con fuerza en nuestro panorama contemporáneo es porque, posiblemente, su discurso todavía puede contener un mensaje valioso para el presente, un mensaje que han percibido y estudiado los tres filósofos contemporáneos que aquí vamos a trabajar. Este mensaje no tiene que ser necesariamente información conceptual, pues también puede ser un conjunto de ideas, valores o principios que estos filósofos transmiten mediante la práctica de su sabiduría. El propósito es saber qué es todo eso que nos puede enseñar el Cinismo en la actualidad, o qué es lo que el Cinismo puede aportar al debate contemporáneo, si es que realmente tiene algo que aportar.

Y, la tercera pregunta de referencia es: ¿cuál puede ser el lugar de la sabiduría Cínica en la filosofía contemporánea? Como ya hemos comentado, vivimos en un contexto cultural completamente distinto al de la Grecia helenística, donde muchas de las viejas prácticas Cínicas ya no tienen cabida. De emular hoy las estrambóticas acciones que se relatan de los Cínicos antiguos, seguramente seríamos pronto malinterpretados, y acabaríamos conducidos al manicomio o incluso a la cárcel por escándalo público. Por eso, una parte de este trabajo va a consistir en proponer cuál podría ser el posicionamiento de una posible filosofía Cínica contemporánea, e incluso cómo pueden actualizarse los viejos métodos Cínicos para que puedan volver a ser válidos en el mundo contemporáneo.

Para atender a todos los propósitos antes expresados, y con la intención de poder responder transversalmente a las cuestiones de referencia aquí planteadas, la tesis va a ser dividida en distintos capítulos que podrían agruparse en tres apartados: en primer lugar (de los capítulos 1 al 3) habrá un apartado de análisis histórico en el que, además de explicar brevemente la escuela Cínica original, analizaremos la transmisión de esta sabiduría y sus derroteros a través de la historia. Cabe decir que, como se podrá ver, este análisis histórico va a estar totalmente enfocado hacia la investigación de la recuperación contemporánea del Cinismo. Por ello haremos especial hincapié en algunos momentos de la historia como, por ejemplo, en la Ilustración, al considerar que la recuperación del Cinismo que se produce durante este periodo es muy reveladora para entender su recepción contemporánea. El segundo apartado (de los capítulos 4 a 6) será el de los estudios monográficos de las lecturas contemporáneas de la filosofía Cínica, dedicando un capítulo a cada uno de los tres filósofos que hemos seleccionado; procurando analizar las claves de su interpretación particular e intentando encontrar tanto los puntos en común como los puntos de diferencia entre ellos. Y en tercer lugar, sobre la base de los trabajos monográficos llevados a cabo en los capítulos anteriores, la última parte de la tesis (capítulos 7 y 8) pretende investigar la presencia de cierto espíritu Cínico en nuestra cultura contemporánea, así como indagar sobre la posibilidad de un Cinismo filosófico actualizado. Para finalizar, en la conclusión de esta última parte se intentará dar respuesta a las tres preguntas aquí propuestas, a partir de todo el trabajo de investigación realizado durante la presente tesis.

En definitiva, lo que este trabajo pretende aportar es una reflexión sobre un tema que fascina a muchos filósofos actuales: la posibilidad de conciliar las sabidurías paganas de la Antigüedad con el pensamiento contemporáneo. La filosofía es una disciplina extraña en el mundo del saber contemporáneo, y una de las extravagancias que la hace diferente es que debe mucho a su tradición histórica. Mientras que en cualquier ciencia natural no es necesario estudiar la historia de su doctrina para formar a profesionales competentes en el presente, en filosofía es imprescindible retroceder sobre nuestra historia y nuestra tradición para comprender el alcance y desarrollo histórico de los problemas filosóficos. Al fin y al cabo, los grandes problemas sobre los que todavía hoy seguimos reflexionando, son problemas cuya formulación inicial se remonta a la Grecia antigua. A día de hoy, seguimos considerándolos problemas filosóficos porque ninguna ciencia ha sido capaz de resolverlos con criterios científicos, pues estos problemas abstractos no son conmensurables mediante las ciencias exactas ni abordables mediante un método totalmente fiable. Y es por lo que seguirán siendo eternamente problemas filosóficos, porque son irresolubles desde el punto de vista de la ciencia.

Por eso, para abordar hoy estos problemas filosóficos con mejor criterio y con mayor rigor, resulta altamente interesante establecer un debate desde el presente con filósofos o corrientes de nuestra historia, buscando un mejor acercamiento a los mismos problemas que compartimos intergeneracionalmente. Eso es lo que vamos a intentar hacer en la presente tesis con los Cínicos, pues tal vez la vieja lámpara Cínica todavía nos pueda servir para arrojar algo de luz sobre el mundo contemporáneo.



## Capítulo 1:

### El talento filosófico del vagabundo.

En el análisis de la historia del pensamiento es difícil marcar un límite entre aquellos autores que podemos llamar “filósofos” y aquellos que pueden calificarse como simples pensadores. Esto se debe a que existen distintas formas de entender el concepto “filósofo”, probablemente debido a que también existen distintas formas de entender la propia filosofía. Es evidente que, según dónde marquemos los límites de la filosofía, vamos a considerar filósofos a unas personas u otras.

En el imaginario popular contemporáneo existe un estereotipo definido de lo que podemos entender por el filósofo, aquel hombre de letras versado en la disciplina filosófica que siempre solemos identificar con el sabio o el erudito académico de turno. Ahora bien, dar una definición así del filósofo supondría encerrarse en un prejuicio muy tradicional por el cual, para practicar la filosofía, se requiere una formación filosófica y cultural bastante específica. ¿Significa esto que la filosofía es apta solamente para unos pocos iniciados?

Por el contrario, podemos pensar que las cuestiones filosóficas no están reservadas exclusivamente para la disciplina. Podemos pensar que la filosofía, además de una actividad académica, puede ser una actitud. Por tanto, cualquier persona (iniciada o no) podría adoptar una actitud filosófica ante ciertas cuestiones de la vida, aunque el enfoque del cuestionamiento pueda variar entre aquellos que tienen conocimientos filosóficos previos y los que carecen de ellos. Así entendido, es posible que en el mundo de lo cotidiano existan multitud de enfoques personales que puedan servir a los iniciados en la filosofía académica para enriquecer sus experiencias.

De estos infinitos enfoques posibles, llama la atención uno que no ha pasado desapercibido en el panorama literario e intelectual del siglo XX: me refiero al del vagabundo, probablemente un arquetipo de sujeto que se presenta como totalmente opuesto a la imagen tradicional del filósofo que tenemos en mente. El diccionario de la Real Academia Española de la Lengua nos da dos acepciones para el término “vagabundo”. La primera de ellas nos dice del vagabundo “que anda errante de una parte a otra”; mientras que la segunda lo define como “holgazán u ocioso que anda de un lugar a otro, sin tener oficio ni domicilio determinado.” Esta segunda definición parece describir al vagabundo bajo la figura tradicional del mendigo, tal y como solemos asociarla. Ahora bien, la primera definición revela algo más que la simple descripción de un tipo de persona, pues hace referencia al hábito de andar errante o deambular de un lado para otro sin rumbo predefinido, acción a la que nos referimos con los verbos “vagabundear” o “vagar”.

De tal manera, podemos extraer dos sentidos de estas dos acepciones del término. Por un lado, en el sentido más concreto y cotidiano, entenderemos el vagabundeo como la actividad propia del mendigo, aquel que vaga por las calles y que carece de casa y propiedades. Por otro lado, en un sentido más amplio y abstracto, también entenderemos el vagabundeo como un tipo de relación del sujeto con el medio que no es exclusiva del mendigo, sino que también se puede dar en otros sujetos y en distintos aspectos de la realidad personal. Entendido según estos dos sentidos, que no tienen que ir necesariamente juntos, ¿puede el vagabundo aportar algo a la experiencia filosófica? ¿Es el vagabundeo una cualidad que puede ser fructífera para el filósofo? En definitiva, en línea con estas cuestiones, cabría preguntarse cuál es la relación que guarda el vagabundo con la filosofía, cuestión que vamos a trabajar transversalmente en las próximas páginas.

Tratando de afrontar esta cuestión, en el primer apartado de este capítulo se va a presentar el caso más claro de mendigo filósofo que encontramos en la historia de la filosofía Occidental: Diógenes de Sinope, el principal representante de la Escuela Cínica en el periodo helenístico de la antigua Grecia. Tras presentar al Cínico, en los siguientes apartados indagaremos sobre el trabajo de dos autores relevantes de la filosofía que, desde el siglo XX, han mostrado cierta fascinación filosófica por la figura del vagabundo. En primer lugar analizaremos la presencia del vagabundo en algunas referencias biográficas de Emil Cioran, filósofo rumano asociado con el existencialismo cuyo pensamiento de corte pesimista es uno de los ejemplos más recientes e interesantes del acercamiento entre la dualidad vida-pensamiento. Y, en segundo lugar, rastrearemos el vagabundeo callejero en *Los pasajes* de Walter Benjamin, filósofo alemán de origen judío relacionado con el pensamiento de la Escuela de Frankfurt.



A partir de estos dos autores se pretende mostrar que el vagabundo es un personaje que ha generado cierta curiosidad en el filósofo contemporáneo. Aunque en el imaginario colectivo, literario y artístico se haya idealizado positivamente la figura del vagabundo, se han identificado con él algunos valores que pueden inspirar una determinada práctica filosófica al margen del capitalismo dominante y del materialismo vulgar. La hipótesis aquí planteada es que, tal vez, esa fascinación contemporánea por los valores filosóficos del vagabundo puede haber contribuido a que, en el siglo XX, se haya retomado el interés por ese mendigo filosófico llamado Diógenes, al encontrar en él esos valores que los intelectuales contemporáneos también han admirado en el vagabundo.

### **1.1 Un Sócrates enloquecido.**

Como un “Sócrates enloquecido”, así cuenta Diógenes Laercio<sup>3</sup> que respondió Platón al ser preguntado por Diógenes de Sinope. Teniendo en cuenta la admiración que tuvo por su maestro y las múltiples ocasiones en las que tuvo que sufrir las burlas filosóficas del Cínico, esta respuesta muestra el “respeto filosófico” que el idealista Platón pudo tener por su adversario materialista. Y es que, aunque lo que ha trascendido de Diógenes son un conjunto de anécdotas callejeras donde se ha tendido a destacar su comportamiento grosero, presuponemos que tras estos actos se oculta una forma de pensamiento que los justifica, una auténtica filosofía Cínica que en múltiples ocasiones entró en conflicto con la hegemónica filosofía socrática que en la antigua Grecia abanderó el platonismo.

Seguramente, fue ese materialismo soez el que ha hecho que la escuela Cínica haya sido despreciada a lo largo de la tradición filosófica, y las consecuencias de este menosprecio histórico las podemos encontrar en nuestra cultura contemporánea. En primer lugar, lo podemos detectar en el propio concepto de “cinismo” que usamos en la actualidad, un concepto que aparentemente ha perdido la conexión directa con la escuela filosófica de la antigua Grecia y ha adquirido un nuevo significado dentro de nuestra sociedad con connotaciones claramente despectivas. Hoy en día, según la RAE, se entiende por cinismo la “desvergüenza en el mentir o en la defensa y práctica de acciones o doctrinas vituperables”, significado que comparte un lejano paralelismo con las prácticas que vamos a abordar en los filósofos Cínicos de la Antigüedad, pero que -como voy a tratar de demostrar- de ningún modo define el auténtico propósito de aquella corriente.

---

<sup>3</sup> Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.332. [DL VI, 53]

Otro rasgo de la cultura contemporánea donde podemos rastrear ese menosprecio histórico es en la idea que hoy tenemos del propio Diógenes, filósofo que a nivel cotidiano no es conocido por sus principios ni por su aportación a la historia del pensamiento sino por el llamado “síndrome de Diógenes”, un problema psicológico que afecta especialmente a la tercera edad y por el cual los afectados tienden a recoger y amontonar desperdicios en sus propios domicilios. Aunque ya se había observado y abordado esta conducta en estudios anteriores, tal denominación proviene de un trabajo de investigación que realizaron los psiquiatras Clark, Mankikar y Gray, publicado en 1975 en la revista *The Lancet*, en el cual bautizaron confusamente este trastorno como “síndrome de Diógenes” en alusión al filósofo Cínico.

Paradójicamente, el nombre de este síndrome no podía ser más inapropiado, ya que en ningún momento hay constancia histórica de que Diógenes pretendiera recoger desperdicios o vivir entre basura. De hecho, podría definirse por lo opuesto: Diógenes no quiere acumular ningún tipo de bien material, más bien trata de desprenderse de lo máximo posible. Se cuenta que pretendía vivir con lo mínimo, prescindiendo de todo lo material salvo lo básico para su supervivencia. Buena muestra de ello es aquella anécdota que nos cuenta Diógenes Laercio<sup>4</sup> en la cual el Cínico, bebiendo agua de una fuente con un jarro, observó allí cerca a un niño bebiendo agua con sus propias manos. Humillado al observar que un niño le había superado en sencillez, Diógenes decidió desprenderse de su jarro y usar solamente sus manos para beber agua.<sup>5</sup>

Esta confusa denominación del síndrome procede de una mala interpretación del modo de vida Cínico. Ciertamente es que Diógenes llevaba la vida de un mendigo, un tipo que carecía de hogar y pasaba el tiempo deambulando por la ciudad. Por el sentido coloquial del término podemos pensar que un mendigo, al carecer de vivienda, vive en la calle entre desperdicios, aunque acumular y vivir entre desperdicios no es condición necesaria para la mendicidad.

Partimos de la idea de que Diógenes era un mendigo, pero no uno más. De todos los mendigos anónimos que habitaron las calles de Atenas, Diógenes adquirió cierto renombre y fama entre los ciudadanos de a pie, los filósofos importantes, los aristócratas e incluso entre grandes personalidades de la élite de los gobernantes como Alejandro Magno. Por lo tanto, no estamos hablando de un mendigo más. Por ello, en las siguientes líneas trataremos de indagar sobre las

---

<sup>4</sup> Laercio, D. *Op. cit.* p.323. [DL VI, 37]

<sup>5</sup> Diógenes Laercio también cuenta otra anécdota parecida con el mismo mensaje: un niño que transportaba lentejas en un cuenco que se le cae, por lo que decide recogerlas del suelo usando la corteza cóncava del pan como recipiente. Diógenes, al observarlo, decide deshacerse de su plato.

condiciones específicas de este mendigo que le llevaron a pasar a la historia como un filósofo del cual hoy en día seguimos hablando, más de dos milenios después de su muerte.

Atendiendo a los primeros datos biográficos que nos han llegado, Diógenes era natural de Sinope, siendo hijo de Hicesio, un banquero de esta ciudad costera ubicada en lo que hoy es el norte de Turquía. Con el pasado biográfico de Diógenes se repite un tópico que también aparece en la vida de otros filósofos de la antigua Grecia (como Sócrates), pues parece ser que Hicesio acudió al Oráculo de Delfos para plantearle una cuestión acerca de cómo podría hacerse más famoso, recibiendo un desconocido y ambiguo consejo por parte del oráculo que Hicesio interpretó como la necesidad de falsificar el valor de la moneda de su ciudad.

Sobre este hecho, generalmente se dan dos posibles interpretaciones. Por un lado, la interpretación tradicional, que supone la interpretación literal del hecho tal y como nos lo relatan las fuentes: que su padre, siendo banquero, decidió alterar el valor de la moneda de la ciudad, influido por el consejo del oráculo. Supuestamente, en esta artimaña le habría ayudado un joven Diógenes, por lo cual también se vio implicado en esta polémica. Según otras fuentes que trabajan Diógenes Laercio, también se dice que pudo ser el propio Diógenes quien llevó a cabo esta falsificación, aunque parece más probable que fuera su padre por el oficio que desempeñaba.

Por otro lado, en las lecturas contemporáneas del Cinismo ha surgido una interpretación metafórica del hecho a la que se suman autores tan relevantes como Goulet-Cazé, Glucksmann, Shea, Onfray o Foucault; aludiendo a que con la alteración del valor de la moneda se está refiriendo a una alteración en los valores normativos (del *nomos*) que conforman la ciudad (siendo uno de estos el valor económico). Según esta teoría, por tanto, lo que el oráculo planteó a Hicesio fue algo bastante más complejo que la simple alteración de la moneda, un consejo que ha venido a ser interpretado durante el siglo XX en unos términos muy parecidos a la transvaloración de todos los valores que plantea Nietzsche. A este respecto, Louisa Shea propone<sup>6</sup> que tal vez las palabras del oráculo pudieron ser malinterpretadas, habiéndose producido el error al interpretar literalmente el contenido del mensaje de “cambiar el valor de la moneda”, sin que Diógenes o su padre hubieran comprendido el valor metafórico que contenían estas palabras respecto a la transvaloración de los valores culturales. De cualquier forma, mientras que la interpretación tradicional da poca relevancia a la influencia del episodio de la moneda en el origen del Cinismo, en la interpretación metafórica

---

<sup>6</sup> Shea, L. *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the Salon*. The Johns Hopkins University Press. EEUU. 2010. p.9.

se considera que es en este momento donde surge realmente la actitud Cínica de la puesta en cuestión de los valores normativos constituidos por la cultura.

Siguiendo el hilo argumental que surge de la interpretación tradicional, parece ser que esta polémica con el cambio del valor de la moneda llevó a Hicesio y su familia al destierro de su ciudad natal, siendo expulsados de Sinope y obligados a buscarse la vida en otro lugar. Hay que tener en cuenta la carga moral tan profunda que suponía el ser expulsado de la ciudad, en esta etapa en la cual la *polis* se constituía como aquella organización en forma de ciudad-estado que representaba el gran triunfo de la organización política en la civilización griega. Ser expulsado de la *polis* suponía una de las mayores deshonras en el mundo griego, ya que ser ciudadano no solo suponía el compartir un espacio físico en el cual cohabitar con otros ciudadanos, pues pertenecer a la *polis* también suponía compartir el conjunto normativo de leyes, ideologías y valores morales que constituían la personalidad de los sujetos que convivían en la ciudad.

Esta idea estuvo muy presente entre los pensadores políticos de la Antigüedad, pues Aristóteles ya definió al hombre como un animal cívico.<sup>7</sup> No es el quedar atrapado entre los muros de la *polis* lo que convierte al animal en humano, sino el hecho de compartir el conjunto de valores y normas que constituyen la comunidad política (lo que podemos agrupar bajo el concepto de *nomos* o cultura). Por ello también decía Aristóteles que, fuera de la sociedad, el hombre solo puede ser una bestia o un dios,<sup>8</sup> aludiendo a que fuera de la comunidad política el ser humano no puede desarrollarse como persona, ya que es la cultura la que “humaniza” al animal-hombre.

De tal forma, ser expulsado de la *polis* no solo suponía el carecer de un espacio en el que habitar, sino también el carecer de aquel conjunto constitutivo de la personalidad que convertía al simple animal (la bestia aristotélica) en ciudadano. Y por ello, la expulsión suponía también perder la confianza ante toda la comunidad política, algo que el desterrado iba a pagar muy caro cuando tratara de buscar cobijo en otras ciudades. Así le sucedió al propio Diógenes, del cual son varias las anécdotas que nos relatan cómo algunos ciudadanos de Atenas (el lugar donde se ubicaría tras el destierro de Sinope) le interpelan y se burlan por haber sido expulsado de su ciudad natal:

“A uno que le echaba en cara su exilio, [Diógenes] le dijo: «Pero por ese motivo, desgraciado, vine a filosofar». Y otra vez, cuando uno le dijo: «Los sinopenses te condenaron al destierro», dijo: «Y yo a ellos a la permanencia en su ciudad.»”<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> En: Aristóteles. *Política*. Gredos. Madrid. 1988. p.50.

<sup>8</sup> En: Aristóteles. *Op. cit.* p.52.

<sup>9</sup> Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.329. [DL VI, 49]

Este episodio de la expulsión de Diógenes de su ciudad natal tuvo, a mi parecer, dos consecuencias relevantes en su vida. En primer lugar, el hecho de que la expulsión fuera debida a un mal consejo de origen divino (o a una mala interpretación del consejo divino), podría haber sido una de las causas que dio lugar al ateísmo que Diógenes profesó a lo largo de toda su vida. Son escasas sus referencias a los dioses o a la religión que nos han llegado, pero casi todas ellas son planteadas en un sentido jocoso, buscando la burla hacia los creyentes o hacia las prácticas religiosas. A diferencia de otros coetáneos, el planteamiento filosófico que nos presenta Diógenes no requiere de ninguna divinidad para sustentarse, y ello podría haberse debido a ese descrédito inicial que se da entre el joven Diógenes y el Oráculo de Delfos, que cambiaría su vida por completo.

En segundo lugar, siguiendo la última cita mencionada, vemos cómo el ser expulsado de Sinope no fue asumido por Diógenes como una deshonra, sino que lo toma como un momento de cambio y de cierto enorgullecimiento. Realmente, es en esta expulsión donde podríamos considerar que nace el ideal Cínico que va a representar Diógenes, ya que no va a interpretar su exilio como un fracaso en su existencia, ni considera que a partir del exilio su vida o su personalidad carezcan de algo que el resto de ciudadanos sí poseen. Más bien, la expulsión le mostró el camino de la liberación, ya que esta lección de la vida enseñó al joven Diógenes que se puede vivir fuera de esa ciudad que ha dado lugar al sujeto.

Por ello, es en Diógenes en quien encontramos una de las primeras referencias escritas del concepto “cosmopolitismo”, al considerarse a sí mismo a partir del exilio como un cosmopolita (*kosmos-politis*, ciudadano del mundo)<sup>10</sup>. El exilio abrió las puertas al Cínico hacia una vida no vinculada a ninguna ciudad, es decir, no vinculada a ninguna cultura o *nomos* que determine su forma de ser. Ese es el significado positivo del cosmopolitismo para autores como John L. Moles en su artículo “El cosmopolitismo cínico”,<sup>11</sup> el hecho de que el Cínico se desentiende de toda ley artificial (*nomos*) y contempla la ley natural como única ley admisible, ya que es la única que rige en el cosmos. De tal forma, Diógenes dejó de ser un “sujeto” (sujeto al *nomos* que constituye a las personas como entes políticos) para ser un “individuo”, es decir, una persona desvinculada de toda comunidad.

---

<sup>10</sup> “Preguntado que de dónde era, [Diógenes] respondió: «Cosmopolita».” En: Laercio, D. *Op. cit.* p.336. [DL VI, 63]

<sup>11</sup> Publicado en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los Cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000. pp.142-162.

Pese a que por su condición de “cosmopolita” alternó su estancia entre varias ciudades, Diógenes pasó gran parte de su vida en las calles de Atenas, centro cultural y filosófico en plena decadencia del mundo griego. Al poco de llegar a la ciudad, atraído por la filosofía, decidió por cuenta propia ser discípulo de Antístenes, un filósofo a quien parece ser que acudió pidiéndole que fuera su maestro, topándose con la negativa inicial de este, si bien más tarde cedería ante la constante insistencia del joven y testarudo Diógenes. Aunque Diógenes Laercio no duda en considerar a Antístenes como iniciador de la corriente Cínica (incluso considerándolo fundador de la escuela, si es que alguna vez fue fundada como tal), grandes expertos contemporáneos en materia de Cinismo antiguo ponen en duda esta teoría tan tradicionalmente asumida. Un ejemplo lo tenemos en Bracht Branham, quien, valiéndose de los estudios clásicos de Giannantoni, propone abiertamente que Antístenes no es técnicamente un Cínico.<sup>12</sup> Mantiene una opinión muy semejante otra referente en la materia: Marie-Odile Goulet-Cazé, quien investigó las fuentes de las que procede la información sobre Antístenes percatándose de que las referencias que lo sitúan como el primer Cínico corresponden a fuentes tardías. Parece ser que las primeras referencias que nos han llegado de Antístenes proceden del entorno de Aristóteles, y revelan la imagen de un filósofo muy apegado a la corriente socrática, sin apenas rastros del Cinismo que supuestamente lo iba a caracterizar. Es por ello por lo que Goulet-Cazé<sup>13</sup> no duda en considerar a Diógenes como el primer representante -y origen- de la corriente Cínica; concluyendo que Antístenes, en todo caso, podría haber sido un precursor, pero no el iniciador de tal movimiento. Otros expertos como A.A. Long<sup>14</sup> discuten incluso el hecho de que Diógenes hubiera podido llegar a conocer a Antístenes, siendo probable que Diógenes hubiera llegado a Atenas después de su muerte, aunque sin descartar la posibilidad de que algunos de sus textos hubieran podido influir en la filosofía de Diógenes.

Fuera el primer o el segundo Cínico, es en la filosofía de Diógenes donde observamos la cuestión inicial que ronda sobre nosotros a lo largo del presente capítulo: la mendicidad. La filosofía que Diógenes profesa -en la línea de otras escuelas minoritarias del periodo helenístico- se aleja de aquellos discursos característicos de la filosofía socrática, dejando de lado las grandes ambiciones teóricas producto de un sistema en continua crisis. En este momento de decadencia en el

---

<sup>12</sup> Bracht Branham, R. “Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la invención del cinismo”, en: Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Op. cit.* pp.111-141.

<sup>13</sup> Goulet-Cazé, M-O.”Apéndice B: ¿Quién fue el primer Perro?”, en: Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Op. cit.* pp.532-534.

<sup>14</sup> Long, A.A. “La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística”, en: Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Op. cit.* pp.45-68.

que ni el estado ni los grandes ideales podían garantizar el bienestar moral de los ciudadanos, esas nuevas escuelas filosóficas minoritarias, que surgieron en los lugares más recónditos de las ciudades, proponen la búsqueda del ideal griego de *eudaimonia* (bienestar, felicidad, plenitud del ser) en el interior del propio individuo, y no en elementos culturales externos a él. El Cinismo, a mi parecer, es una de las corrientes que mejor representa esta nueva línea que se aleja de la filosofía hegemónica del momento (por lo cual muchos consideran a Diógenes el auténtico iniciador del Cinismo, y no al socrático Antístenes), buscando una forma de alcanzar la *eudaimonia* que Diógenes representa en una vida carente de responsabilidades innecesarias, viviendo al aire libre sin familia y sin ni siquiera hogar, pues se suele contar que vivía en una gran tinaja -o tonel- que había sido abandonada en la calle.

¿Por qué su filosofía va vinculada a la mendicidad? Para responder a esta pregunta hay que atender al presupuesto teórico primordial del cual parte toda su filosofía: la crítica a la cultura y a todo aquello derivado de ella. Desde el surgimiento de la dualidad sofista entre naturaleza y cultura (*physis-nomos*), en la historia de la filosofía se han puesto en juego dos paradigmas antropológicos en aparente oposición. La mayoría de los grandes filósofos de la teoría política han considerado que el ser humano no es tal por su naturaleza biológica, sino que es la cultura la que hace que el individuo se desarrolle como persona y sea capaz de convivir en armonía con sus semejantes. En el paradigma opuesto se sitúan aquellos que consideran que el ser humano se define en base a su naturaleza, siendo la cultura la que lo pervierte y lo degenera convirtiéndolo en un sujeto en permanente conflicto consigo mismo y con su entorno. Seguramente, podríamos considerar a Diógenes como el primer gran filósofo que se posiciona en esta segunda alternativa minoritaria, aunque surgen más representantes en periodos posteriores de la historia de la filosofía. Un buen ejemplo de esta posición en la teoría política de la Edad Moderna lo encontramos en el “mito del buen salvaje” de Jean-Jacques Rousseau, un filósofo del que Niehues-Pröbsting<sup>15</sup> dice que sus contemporáneos llegaron a considerarlo como un “nuevo Diógenes”, aunque seguramente lo hicieron de forma despectiva al comparar algunos rasgos de su peculiar personalidad con las extravagancias de los filósofos Cínicos antiguos.

En esta línea, Diógenes consideraba que la cultura era un obstáculo en el camino del ser humano para alcanzar la *eudaimonia*. Su teoría se apoya en que la mayor parte de males que acontecen a la vida del ser humano e impiden su felicidad, son por problemas derivados de nuestra

---

<sup>15</sup> Así lo expone en: Niehues-Pröbsting, H. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”, en: Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Op. cit.* pp.430-474.

dimensión cultural. Ciertamente, la cultura le ha aportado una categoría ontológica superior a ese “animal racional” que es el ser humano. Es evidente que la cultura ha ayudado al ser humano a sobrevivir, a desarrollarse y a hacer su vida mejor en muchos sentidos; pero también es innegable que ha incrementado la complejidad de la existencia humana enormemente, y más si lo comparamos con la existencia de otros seres naturales que nos rodean. Las necesidades que debe satisfacer un animal cualquiera en libertad suelen ser simplemente aquellas imprescindibles para su supervivencia y un mínimo bienestar; mientras que el ser humano en un primer nivel de sus necesidades también debe buscar su supervivencia, pero alcanzar el bienestar dentro de la cultura exige un nivel de esfuerzo e implicación mucho mayor para aproximarse a un ideal de bienestar tan exigente que en ocasiones se vuelve inalcanzable.

Es evidente que la mayor parte de los problemas que hoy marcan el ritmo de nuestra vida cotidiana proceden de la sociedad, la cultura, las leyes, las normas morales, etc. En concreto, muchas de estas problemáticas tienen su origen en el conflicto que se produce cuando los intereses de la comunidad chocan con los intereses particulares de cada uno. Diógenes parece ser consciente de este conflicto entre individuo y cultura que experimenta a través de su propia existencia, y por ello su proyecto filosófico consiste en prescindir de toda influencia de lo cultural tratando de optar por una vida lo más acorde posible con nuestra dimensión natural, una forma de vida que le permita subsistir valiéndose de lo mínimo posible y donde el bienestar sea más fácilmente alcanzable.

Este proyecto filosófico se va a exponer a través de su propia forma de vida, pues la filosofía de Diógenes (así como las prácticas de otros pensadores de la Antigüedad) se caracteriza por anular la brecha entre pensamiento y vida (o teoría-praxis) que tanto se ha abierto a lo largo de la historia del filosofía. Como propone Pierre Hadot en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, la filosofía antigua no debe ser entendida simplemente como un conjunto de propuestas teóricas, sino que estas teorías van acompañadas de lo que denomina como “ejercicios espirituales”. Sin llevarnos a engaño por tal denominación, por ejercicios espirituales Hadot entiende un conjunto de prácticas que acompañan a las propuestas teóricas de las escuelas de la Antigüedad, que sirven para que el filósofo sea formado tanto en el ámbito intelectual como en los hábitos y costumbres propias de la educación del alma.

De tal forma, la propuesta de alejamiento de lo cultural y redescubrimiento de lo natural marca la vida de Diógenes en dos rasgos elementales que conocemos a través de su biografía. El primero de ellos es que el Cínico va a tomar a los animales como modelo de vida a seguir. Si la



escuela Cínica hubiera desarrollado una rama científica, esta sin duda hubiera sido la del estudio de la zoología, pues entre Diógenes y sus seguidores se recopilan múltiples anécdotas en las que estos observan el comportamiento de los animales extrayendo de ellos algún tipo de aprendizaje para su filosofía. El animal que más aparece entre las anécdotas es indiscutiblemente el perro, el ser con el que más se identifica Diógenes (que de hecho se hacía apodar “el perro”) en cuanto que no pierde su animalidad a pesar de vivir en la ciudad rodeado de hombres. De hecho, el perro está en el origen etimológico de la palabra “cínico”, que proviene de la palabra griega *kýōn* (que significa “perro”) y que dio nombre a esta escuela<sup>16</sup> también conocida popularmente como “la secta del perro”.

En segundo lugar, lo que para Diógenes supuso decantarse por la dimensión natural e intentar imitar la vida del perro, para su dimensión cultural supuso asumir una vida en la mendicidad. A pesar de ser considerado por los ciudadanos atenienses como un filósofo más, Diógenes no gozaba de todo el reconocimiento ni del honor del que sí gozaban otros filósofos en su mismo contexto social, posiblemente porque él mismo no buscaba este tipo de placeres de la sociedad. Diógenes vive abocado a la mendicidad desde el momento en el que, en busca de la *eudaimonia*, decide desentenderse de la dimensión cultural y de todas las necesidades que a ella van asociadas. Por lo tanto, hay una diferencia muy significativa entre su mendicidad y la mendicidad que conocemos habitualmente. Normalmente el mendigo tal y como se presenta en el mundo contemporáneo es un sujeto que, por diversas circunstancias de la vida y de la fortuna, ha perdido las riendas de su vida y ha caído en una mendicidad no pretendida. Sin embargo, el tipo de mendicidad que representa Diógenes es la de un mendigo cuya forma de vida es totalmente autoelegida, pues ha sido el propio pensador quien, siguiendo los principios de su filosofía hasta las últimas consecuencias, ha adoptado tal forma de vida voluntariamente y sin arrepentimiento.

Esta mendicidad coloca al Cínico en una posición que Foucault en *El coraje de la verdad* consideraba como “privilegiada” para su sabiduría: la pobreza. Una pobreza que no se refiere a la simple falta de dinero o propiedades, pues hace referencia a una pobreza ontológica donde el ser se sitúa ante la ausencia de ideales, valores y normas que lo mantengan sometido a determinaciones de la cultura. Por ello, mediante el ejercicio de esta pobreza ontológica, Diógenes carecía de los grilletes que atan al individuo al cúmulo de obligaciones que constituyen la cultura, lo cual le permitía gozar de una libertad y autonomía inigualables.

---

<sup>16</sup> El nombre de la escuela puede deberse a una alusión directa al animal, o según otras versiones podría deberse a que Antístenes impartía sus clases junto al Cinosargo, un gimnasio a las afueras de Atenas. En ambos casos, el origen etimológico viene del perro *ya que* “Cinosargo” viene de *kýōn* (perro) y *argo* (blanco o ágil).

Desde este punto de vista, la estrategia del Cinismo antiguo en su camino a la *eudaimonia* pasa por evitar cualquier tipo de alienación cultural que coarte la voluntad del sujeto, tomando en principio a la ley natural como única ley válida. Sin embargo, la intención de rechazar toda forma de determinación puede acabar llevando al Cínico incluso a intentar sobrepasar los límites de la ley natural. Como ejemplo, es bien conocida en la tradición Cínica antigua la apuesta por el suicidio como maniobra con la que el sabio se hace dueño de su propio destino, incluso sobre su propia naturaleza o sobre el azar. De hecho, de las varias versiones que Diógenes Laercio ha recogido sobre la muerte de Diógenes, la más popular apunta a que el filósofo optó por contener su respiración hasta la muerte, en un gesto por demostrar que él era un ser libre que hasta el último momento, hasta su última decisión (la de morir), fue tomada de voluntad propia. Otras versiones recopiladas también por Diógenes Laercio apuntan a que pudo morir al ingerir un pulpo vivo, al ser mordido por un perro mientras disputaban por comida, o incluso se dice que simplemente pudo morir de viejo, por lo que los relatos que hablan de su suicidio conteniendo el aliento podrían ser anécdotas ficticias que solamente buscan exagerar la autonomía Cínica.

De cualquier forma, el Cinismo representa una propuesta filosófica donde, a pesar de las múltiples determinaciones culturales que nos tratan de influir en el día a día, el individuo es capaz de construirse a sí mismo. Por ello la filosofía Cínica busca, en primer lugar, la autosuficiencia del individuo, haciendo que cada uno se baste a sí mismo en la medida de lo posible para subsistir. En segundo lugar, esta autosuficiencia que hace al individuo lo más autónomo posible de su entorno debe ir acompañada del autodomínio de sí mismo a través de la razón, pues la razón puesta al servicio del dominio de nosotros mismos nos dota de capacidad para detectar la incursión de factores externos a nuestra voluntad, con el objetivo de neutralizarlos para poder tomar decisiones por nosotros mismos. Y así es como llegamos al resultado de esta ecuación: la autodeterminación, que es aquello que, apoyado en la autosuficiencia y en el autodomínio, hace del individuo Cínico un ser auténticamente libre, capaz de dirigir su propio destino mediante la toma de decisiones propias pues, al fin y al cabo, la vida es una continua toma de decisiones en donde o decidimos nosotros mismos, o deciden otros por nosotros.

Por último, para cerrar nuestro análisis de la mendicidad filosófica del Cínico, nos faltaría por observar qué tipo de relación guarda con la cultura, pues se da la paradoja de que, aunque su filosofía proponga el distanciamiento de la cultura en favor de la naturaleza animal, Diógenes vive dentro de los muros de ese monumento a la civilización llamado ciudad. Teniendo en cuenta que la *polis* (como ciudad y estado al mismo tiempo) es la máxima realización del *nomos*, resulta

interesante preguntarse por qué Diógenes decidió vivir entre sus calles, en lugar de apartarse para vivir en mayor conexión con la naturaleza.

Como acertadamente dice Niehues-Pröbsting: “El cínico es un producto de la vida ciudadana.”<sup>17</sup> También otras escuelas que surgen en el periodo helenístico lo son, pues todas ellas guardan una relación particular con la ciudad, ya que se forman en torno a algunos rincones de la misma (jardines, gimnasios, pórticos, etc), que sirven como punto de encuentro en el cual una serie de pensadores con ciertas inquietudes filosóficas comunes se reúnen para reflexionar. Esto supuso una gran diferencia con respecto a cómo se había practicado la filosofía hasta ese momento, pues a pesar de que Sócrates había desarrollado un modelo de reflexión en constante contacto con la ciudad, la grandilocuente tradición de origen socrático -en manos de Platón y Aristóteles- había encerrado la filosofía tras los muros de sus propios centros y fincas (como la Academia o el Liceo), aislándola del contacto con el mundo exterior. Este paradigma cambia con la decadencia del mundo griego y la pérdida de confianza en los grandes ideales, pues surgen de nuevo pensadores que practican una filosofía abierta hacia la población, incluso abierta hacia estratos de la sociedad que tenían vetada la entrada en las grandes instituciones.

Es en este contexto donde surge el Cinismo. Aunque esta escuela plantea una crítica a toda forma de cultura, lo realmente curioso es que esta crítica surge desde dentro del propio sistema, esto es, desde las entrañas de la ciudad. Esta es precisamente, como destaca Michel Onfray, una de las habilidades que caracteriza a esta corriente: la subversión, la capacidad por rebelarse contra el orden establecido tratando de alterarlo o desestabilizarlo. Su filosofía usa como metodología diversos juegos Cínicos como la provocación, la sátira y la burla hacia el sistema, todo ello no con intención de construir un sistema mejor, sino de demostrar las incoherencias del sistema vigente.

## **1.2 El mayor filósofo de París.**

Dejando atrás a Diógenes para analizar ahora el caso de un mendigo filósofo del siglo XX, una de las referencias más explícitas a este caso la vamos a encontrar en Emil Cioran. Más que encontrarla en su obra, estas referencias van a aparecer en su biografía, ya que Cioran se caracteriza por ser un filósofo con una vida tan interesante como intenso es su pensamiento. Una de las características que marcan tanto la vida como la obra de Cioran es su insomnio, un insomnio que ya aparece en su primer libro: *En las cimas de la desesperación*, escrito con tan solo 22 años.

---

<sup>17</sup> Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Op. cit.* p.447.

El insomnio se convierte en una marca de identidad de la personalidad de Cioran, y esto repercute en su enfoque filosófico en dos sentidos, uno negativo y otro positivo. En el sentido negativo, Cioran considera el insomnio como una condena para el pensamiento, pues el dormir cumple una función cognitiva esencial para el ser humano. Dormir nos permite anular nuestro pensamiento temporalmente, lo cual nos ayuda a desconectar de los problemas que sufrimos en el día a día y nos permite enfocarlos de nuevo al despertar al día siguiente, tras unas horas de descanso. Sin embargo, para Cioran, quien padece insomnio está privado de este descanso mental diario. La noche no es su refugio, sino el momento en el que el noctámbulo se queda solo frente a sus problemas, condenado a enfrentarse a ellos sin posibilidad de escapar.

En un sentido positivo, puesto que es filosóficamente productivo, la privación del sueño abrió a Cioran una dimensión de la realidad que queda oculta para todos aquellos sujetos que emplean la noche para dormir, un punto de vista que le permitió explorar un aspecto más del lado trágico de la existencia. Esta realidad que el joven Cioran experimenta es el mundo de la noche en las grandes ciudades, el momento en el que el glamour de las calles más lujosas deja ver su cara más sórdida. En múltiples entrevistas como las recogidas en el libro *Conversaciones*, Cioran confiesa que, en esta época de insomnio y de crisis que caracteriza su pensamiento temprano, salir a pasear por la ciudad durante la noche se convirtió en su práctica habitual. Estos paseos nocturnos le permitieron entrar en contacto con los protagonistas de los bajos fondos de toda ciudad, sujetos que se convirtieron en los interlocutores de muchos de los diálogos nocturnos que marcaron ciertos aspectos de su filosofía. Nos referimos a prostitutas, alcohólicos, porteras y también a mendigos. A estos sujetos Cioran trataba de plantearles cuestiones filosóficas sobre dios, la muerte, etc. De ellos cree extraer el saber más profundo que puede aportar la humanidad, aquel que procede de la vida.

Este Cioran noctámbulo despertó muchas inquietudes filosóficas entre aquellos espíritus nocturnos que eran considerados deshechos sociales, aquellos sujetos que hicieron de la tragedia su forma de vida, y que permanecían ocultos de la realidad diurna en la oscuridad de la noche. De entre todos ellos hay que destacar un mendigo parisino con el cual pareció tener una relación más profunda, ya que lo menciona en varias ocasiones como uno de sus compañeros habituales de inquietudes filosóficas. Una de estas menciones la encontramos en una breve carta escrita por el propio Cioran como prefacio de la tesis doctoral que Fernando Savater iba a dedicarle:

“Durante años he recibido la visita de un mendigo que venía a plantearme preguntas sobre Dios, sobre la materia, sobre el mal, etc., a las cuales, claro está, yo no podía responder. Llevaba esas preguntas en él, las [sic] daba vueltas en todos los sentidos, se confundía con ellas.

No he conocido a nadie más cogido, más aquejado por lo insoluble y por inextricable. Un día, en un momento de desaliento, me confesó que merecía su condición, que sólo era un mendigo y nada más, y que tanto su modo de existencia como sus obsesiones le parecían igualmente despreciables. Para levantarle el ánimo, le dije de inmediato: «Sabes, eres para mí el mayor filósofo de París, en este momento.» Me miró atónito y creyó que me burlaba de él. Pero había en mis palabras un tono de sinceridad que no se le escapó y que debió impresionarle. Después, sus visitas se espaciaron hasta cesar por completo. ¿Vive todavía? ¿Ha muerto? No lo sé. La ventaja de no tener domicilio es poder desaparecer sin dejar huellas. Tal es el privilegio del mendigo.”<sup>18</sup>

En esta cita, Cioran parece dejar claro en qué lugar se posiciona respecto a la cuestión antes planteada de si la filosofía es una labor destinada solo a unos pocos o si, por el contrario, la filosofía es una actitud que puede practicar otro tipo de personas. Siendo sinceras sus palabras, Cioran considera al mendigo como el mayor filósofo de París debido a que su mente estaba poniendo en cuestión ciertos problemas que tradicionalmente hemos calificado como “filosóficos”, cuestionamiento de problemas que no está restringido al entorno académico, pues el mendigo los convertía en problemas del día a día, dotando de vida a esas inquietudes en su propia existencia.

Su relación con el mendigo filósofo encaja con ciertas ideas que Cioran ha repetido en algunas entrevistas personales cuando le han preguntado sobre el tipo de personas que considera que son realmente interesantes. Una de las respuestas que dio fue que “las personas más interesantes son las que no han escrito nada”,<sup>19</sup> una alusión que seguramente va más allá del apócrifo Sócrates y se extiende a muchas otras personas a las que considera “filósofos”, aunque no lo sean de oficio. Para Cioran, el hecho de escribir (práctica académica por excelencia) y poseer interés filosófico no tienen que ir necesariamente unidos, señal del distanciamiento con el mundo académico que tiende a marcar repetidas veces a lo largo de todo su pensamiento.

Está claro que a Cioran le interesan los bichos raros pero, ¿qué es lo que dota de interés filosófico a estos seres marginales? Seguramente es el lado trágico que caracteriza a estos individuos lo que atrae al pensamiento pesimista de Cioran, pues en sus vivencias se ponen de manifiesto las penurias que toda sociedad esconde en sus raíces. En cada conversación con ellos, Cioran podía escuchar la voz de la experiencia de aquellas personas cuya vida se construye sobre el sufrimiento, y eso es importante teniendo en cuenta que, según Cioran, el sufrimiento es un

---

<sup>18</sup> Extracto de la carta escrita por el propio Emil Cioran como prefacio de la tesis doctoral de Fernando Savater. Publicada en Savater, F. *Ensayo sobre Cioran*. Taurus. Madrid. 1980. p.12.

<sup>19</sup> Cioran, E. M. *Conversaciones*. Tusquets. Barcelona. 2005. p.106.

elemento constitutivo de lo humano; de hecho llega a decir que: “es parloteo toda conversación con alguien que no ha sufrido.”<sup>20</sup>

Además de este sufrimiento, estos ciudadanos abyectos son las personas que mejor reflejan otro de los aspectos que el pesimismo de Cioran destaca como valores necesarios para el progreso espiritual: el fracaso. Estaba convencido de que el fracaso era una experiencia filosófica muy fecunda<sup>21</sup>, como si el fracaso fuera el momento en el cual el individuo se expone al sufrimiento y se hace más fuerte a través de ello, ya que sufrir es la vivencia propia del ser en el mundo. Todo fracaso es la muestra de una carencia, y ¿quién puede representar mejor el fracaso que aquellos que carecen de todo –es decir, los mendigos–?

De tal forma, aunque el sufrimiento y el fracaso son dos rasgos que definen la existencia del mendigo, este se afirma como sujeto filosófico en la teoría de la desesperación que plantea la obra de Cioran. El hecho de carecer de toda propiedad no convierte al mendigo en un ser desvalido o incompleto, sino que lo convierte en un individuo con una experiencia particular con la que puede forjar su carácter y afrontar filosóficamente las cuestiones más profundas. Si el fracaso es un paso necesario para la madurez intelectual del ser humano, el mendigo -aquel cuya existencia se asienta sobre la experiencia vital del fracaso- es aquel sujeto cuyo espíritu va a estar más preparado para enfrentarse a ciertas inquietudes filosóficas. Además, el hecho de no poseer nada y el hecho de no permanecer sujeto a ningún lugar ni sistema de valores cultural, hace del mendigo un ser aún más autónomo y predispuesto para una filosofía realmente libre de influencias.

Pero no es el simple hecho de ser un mendigo lo que te convierte en filósofo, lo cual nos obliga a volver al caso del mendigo filósofo que menciona Cioran. Parece ser que su amistad fue bastante profunda hasta que se produjo el distanciamiento, incluso Simone Boué (esposa de Cioran) llegó a confirmar la amistad del filósofo con el mendigo en una charla-entrevista con Maite Grau en 1992. En una conversación que Cioran mantuvo con Luis Jorge Jalfen, publicada originalmente en el libro *Occidente y la crisis de los signos* (1982) se volvió a hablar de este individuo, explicando mejor el malentendido que produjo el distanciamiento entre ambos:

“Conocí a un mendigo en París que tocaba la flauta en las terrazas de los cafés. Reflexionaba todo el tiempo. Un día, completamente desesperado, vino a mi casa. Hasta entonces yo había creído que había muerto, pues llevaba años sin verlo y carecía de domicilio

---

<sup>20</sup> Cioran, E. M. *El aciago demiurgo*. Taurus. Madrid. 1984. p118.

<sup>21</sup> Así lo expone en varias conversaciones, como en la que mantuvo con Luis Jorge Jalfen, publicada recientemente en Cioran, E. M. *Conversaciones*. Tusquets. Barcelona. 2005. pp.77-86.

fijo, no se le conocía una casa. Unas veces dormía en los puentes, otras en grandes hoteles, pues ganaba mucho dinero, pero se lo gastaba todo. En aquella ocasión le dije: «Mira. Tú eres el mayor filósofo de París. El único gran filósofo contemporáneo.» Me respondió: «Te burlas de mí. Te ríes de mí». Protesté: «No, de ningún modo. Te he dicho eso, porque tú vives, reflexionas todo el tiempo; experimentas los problemas y tus problemas están combinados con tu vida.» Su existencia me recordaba a la de los filósofos griegos, que exponían sus teorías en las calles y los mercados. Sus palabras se confundían con la vida misma.”<sup>22</sup>

Dejando de lado el malentendido, en la última parte de esta cita Cioran expone claramente qué es lo que convierte a un sujeto en “filósofo”: la implicación profunda que existe entre la vida y el pensamiento. La imagen de filósofo que aquí se propone se aleja de la imagen tradicional del profesional que practica la filosofía en aulas, despachos, seminarios y estrados de congresos; pero que cuando vuelve a casa deja sus problemas filosóficos de lado y sigue con una vida rutinaria y banal. El filósofo de Cioran es un sujeto que no se puede desprender de sus problemas filosóficos salvo a través del suicidio, ya que sus problemas filosóficos son inherentes a su propia existencia, por lo tanto siempre que esté viviendo estará siendo presa de sus inquietudes filosóficas.

Tras esta cita parece encontrarse la crítica que ciertos filósofos han hecho históricamente a la filosofía hegemónica, un debate especialmente reabierto en la filosofía contemporánea: la separación entre teoría y praxis (en la actualidad también entendida como la separación entre pensamiento y acción). Es decir, el hecho de que el filósofo sea capaz de separar drásticamente la esfera de lo teórico de la esfera de lo práctico, lo cual ha llevado a esa concepción del filósofo como hombre puramente teórico que predomina hoy en día, y que desde luego Cioran no representa.

Esta forma de entender la filosofía es la que ha hecho que actualmente esta disciplina se considere algo desconectada de la esfera de lo real (entendiendo lo real en el sentido de Cioran, es decir, lo mundano). Es por lo que muchas personas ven la filosofía como una especialidad carente de utilidad práctica para el mundo contemporáneo ya que, como el mismo Nietzsche denuncia, históricamente se ha hecho una filosofía contra la vida, atentando contra los fundamentos de nuestra existencia. En cierto modo, Cioran vendrá a reivindicar una postura existencialista a través de la figura del filósofo callejero, aquel que reflexiona por y desde sus problemas terrenales.

Por ello, no es de extrañar que Cioran compare a su amigo el mendigo filósofo con la filosofía de la Grecia antigua. Todos los filósofos que han denunciado esta disociación histórica

---

<sup>22</sup> Extracto de la conversación publicada originalmente en el libro de L. J. Jalfen: *Occidente y la crisis de los signos*. Galerna. Argentina. 1982. Este fragmento está extraído de la conversación nuevamente publicada en: Cioran, E. M. *Conversaciones*. Tusquets. Barcelona. 2005. p.81.

entre teoría y praxis han mirado con nostalgia al mundo griego, y más en particular a todas aquellas escuelas helénicas que hicieron de las calles de la ciudad su campo de batalla filosófico. A diferencia de las grandes escuelas de herencia socrática, las helenísticas fueron escuelas minoritarias que dejaron de lado los ambiciosos proyectos filosóficos socráticos para afrontar -de forma más directa y específica- algunas de las problemáticas que inquietaban la existencia particular de los individuos. Por tanto, la filosofía en este momento proporcionaba algo más que un simple estudio teórico de la realidad, pues a través de las teorías éticas propuestas por estas escuelas, la filosofía también servía para adquirir ciertos hábitos prácticos que se complementan con los conocimientos teóricos aportados por dichas escuelas en el camino a la búsqueda de la felicidad. Por tanto, el cultivo del cuerpo, así como el cuidado de los hábitos y costumbres del filósofo, eran tan importantes como el desarrollo del intelecto.

Llegados a este punto en el cual comparamos al amigo mendigo de Cioran con los filósofos griegos, es inevitable establecer un vínculo con Diógenes de Sinope. Aunque parece que no hay ningún testimonio donde el propio Cioran compare a su amigo con los Cínicos, sí que nos han quedado otros testimonios en los que Cioran ve a Diógenes como otro ejemplo de un verdadero filósofo, es decir, como ejemplo de un sujeto que practica una filosofía que se compromete con su forma de vida y viceversa. Así lo podemos ver en el siguiente fragmento de una conversación que Cioran mantuvo con Georg Carpat Focke, originalmente publicada en el diario en lengua alemana de Bucarest *Neuer Weg* en abril de 1992:

“Sin pretender buscar modelos, creo que sólo los griegos fueron verdaderos filósofos, los que vivieron su filosofía. Por eso he admirado siempre a Diógenes y a los Cínicos en general. Esa unidad desapareció posteriormente. Yo me digo que la Universidad liquidó la filosofía. (...) La filosofía debería ser algo personalmente vivido, una experiencia personal. Debería hacerse filosofía en la calle, imbricarse la filosofía y la vida.”<sup>23</sup>

Como vemos en esta cita, los argumentos que Cioran emplea para elogiar el carácter filosófico de los Cínicos son semejantes a los que empleaba para elogiar a su amigo el mendigo filósofo en citas anteriores: la implicación entre filosofía y vida en primer plano, y también el hecho de practicar dicha filosofía en las calles (es decir, en contacto con el resto del mundo). Es por ello por lo que a ambos los considera “verdaderos filósofos”. Desde luego, analizado desde este punto de vista, parece solo una coincidencia el hecho de que, en ambos casos, estemos hablando de unos mendigos, ya que pueden darse otros tipos de personas que sigan estos principios filosóficos y que,

---

<sup>23</sup> Conversación publicada originalmente en el diario en lengua alemana de Bucarest *Neuer Weg* en abril de 1992. Este fragmento está extraído de la conversación nuevamente publicada en: Cioran, E. M. *Conversaciones*. Tusquets. Barcelona. 2005. p.199.



sin ser mendigos, puedan ser considerados también como auténticos filósofos según Cioran. Pero no deja de ser curioso el hecho de que la predisposición filosófica del amigo de Cioran y de Diógenes pueda venir condicionada por su situación existencial: la mendicidad.

Aunque no lo incluya entre sus influencias directas, Diógenes es un personaje que aparece mencionado en varias obras de Cioran. como por ejemplo en un breve texto del *Breviario de Pobre dumbre* titulado «El Perro Celestial». En dicho texto, Cioran elogia la figura de Diógenes como un filósofo cuyo desprendimiento de todo (en el sentido filosófico pero también en el sentido existencial) lo ha convertido en un ser libre de convenciones, lo cual le aporta la sinceridad y lucidez que le permiten poder dar rienda suelta a su insolencia. En general, Cioran toma a Diógenes como un ejemplo de franqueza a la que el sujeto contemporáneo podría llegar de no vivir apegado a los convencionalismos culturales en los que la hipocresía se ha vuelto nuestra actitud habitual, ya que nuestra educación nos ha preparado para ser capaces de expresar ideas distintas a lo que realmente pensamos. Ocultamos nuestra franqueza por ser un elemento desestabilizador de la cultura, la cual se apoya en la construcción ilusoria de un proyecto común que en ocasiones requiere evitar la franqueza para sustentarse. La libertad total de poder decir lo que se piensa realmente (es decir, de expresarse con franqueza) solo está reservado para aquellos que no tienen nada que perder dentro de la cultura, y ese es el caso de Diógenes, cuyo descrédito en el proyecto cultural le conduce a esa forma de vida en la mendicidad.

Hacia la mitad del texto de «El Perro Celestial», Cioran describe de tal forma a Diógenes que, al leerlo, podemos quedar confundidos sin saber si se refiere realmente al Cínico o si está hablando de sí mismo:

“El pensador que reflexiona sin ilusión sobre la realidad humana, si quiere permanecer en el interior del mundo y elimina la mística como escapatoria, desemboca en una visión en la que se mezclan la sabiduría, la amargura y la farsa; y, si escoge la plaza pública como espacio de su soledad, despliega su facundia burlándose de sus «semejantes» o paseando su asco, asco que hoy, con el cristianismo y la policía, no podríamos ya permitirnos.”<sup>24</sup>

La raíz de esta confusión puede proceder de esa alusión a la reflexión “sin ilusión” sobre la realidad humana, ya que el rechazo de la ilusión es una constante en el pensamiento pesimista de Cioran al considerarse a sí mismo en *En las cimas de la desesperación* como “el único ser humano sin esperanza.”<sup>25</sup> Para Cioran, el ser humano es un ser marcado por la muerte, entendida como un

---

<sup>24</sup> Cioran, E. M. *Breviario de pobre dumbre*. Madrid. Taurus. 1985. p.83.

<sup>25</sup> En: Cioran, E. M. *En las cimas de la desesperación*. Barcelona. Tusquets. 1991. p.88.

punto final que ningún ser humano puede traspasar. Este pensamiento para la muerte lo convierte en un nihilista estricto, entendiendo este nihilismo como carencia de cualquier tipo de esperanza en trascender lo humano en cualquiera de sus formas, y por tanto no necesita de ilusión alguna que justifique tal trascendencia. Es precisamente aquí donde radica su crítica a la filosofía de Nietzsche, pues como expone en *Del inconveniente de haber nacido*, Nietzsche alberga la esperanza en el ilusorio proyecto filosófico del Superhombre, lo cual Cioran califica de ingenuidad.

Seguramente, en la cita anterior, se mezcla la interpretación personal que Cioran hace de Diógenes con su propia filosofía. De cualquier forma, no es tan descabellado comparar a Diógenes con Cioran, aquel a quien en ocasiones se le ha interpretado como un moderno filósofo neoCínico en cuanto que trata de ser lo más franco posible y vincula claramente su pensamiento con su forma de vida. La principal diferencia entre Diógenes y Cioran radica en la distancia cultural que los separa, y por ello Cioran termina el texto de «El Perro Celestial» elogiando la privilegiada situación histórica de los Cínicos, aquellos que pudieron practicar su filosofía antes del imperio hegemónico del cristianismo.

### **1.3 El vagabundeo filosófico del *flâneur*.**

Con Cioran hemos tratado la posibilidad del mendigo filósofo, existencia de la que hemos dejado constancia a través de su amigo parisino. Además, Cioran nos ha puesto sobre la pista de algunas cualidades del mendigo que pueden ser positivas de cara a un análisis filosófico de la realidad. Ahora bien, en este apartado indagaremos en el otro sentido del concepto “vagabundo” que hemos planteado al principio del capítulo, el vagabundo no como mendigo, sino como la actitud errante de quien circula sin rumbo predefinido. Este análisis va a ubicarse también en las calles de París, pues en esta ocasión nos aproximaremos a la figura del *flâneur* desde *Los pasajes* de Walter Benjamin.

El *flâneur* es un personaje del imaginario cultural que surge en la literatura del siglo XIX y se populariza especialmente con la obra de Charles Baudelaire, aunque dará su paso de personaje literario al panorama filosófico gracias a Walter Benjamin. El *flâneur* de Benjamin se presenta como un sociólogo de la urbe, aquel que dedica su tiempo a la observación y al análisis de aquellas masas sociales que se mueven por las grandes capitales europeas de principios del siglo XX en una época en la que el auge del capitalismo ha empoderado a una burguesía que convierte las ciudades

en sus centros de esparcimiento, lugares donde sus entretenimientos principales son el dispendio en las tiendas y el presumir paseando por los bulevares exhibiendo las posesiones más valiosas. Es en este contexto donde se gesta la obra de Benjamin, cuyo título (*Los pasajes*) hace referencia a las galerías comerciales que surgen en París en esta época, espacios públicos repletos de comercios en los que pasar el tiempo consumiendo. Este fenómeno de los pasajes se extendió por París a lo largo del siglo XIX para satisfacer las necesidades económicas y sociales de una burguesía adinerada que acudía allí como un pasatiempo más. Los pasajes convirtieron el acto de consumir en un espectáculo público que podía ser admirado a través de los escaparates, un espectáculo en el cual se representan las lógicas de mercado que dominaban en ese momento la ciudad.

Aunque lo hayamos definido como un personaje literario (ya que se populariza a través de la literatura), cabe decir que el *flâneur* tiene su fundamento real en este nuevo panorama sociológico de la urbe que estamos planteando, momento en el cual la adquisición de nuevos hábitos culturales llevó al surgimiento de nuevas dinámicas sociales que se detectan por primera vez en este nuevo contexto socioeconómico. Benjamin es un hábil observador para detectar este tipo de nuevos hábitos sociales, y encontramos buenas muestras de ello en innumerables anotaciones de *Los pasajes* donde, algo tan cotidiano para nosotros como el hecho de ir en el transporte público cara a cara con desconocidos sin dirigirles la palabra, se estudia como un nuevo hábito que surge con los primeros tranvías. En este sentido, se podría decir que Benjamin fue un pensador con una enorme sensibilidad para captar los nuevos problemas filosóficos de su época, como por ejemplo también muestra en sus reflexiones sobre el valor artístico de la fotografía, que por aquella época surgía haciendo sombra a las viejas técnicas artísticas de representación de la realidad.

El *flâneur* es un sujeto que representa una de esas novedosas prácticas sociales: la de salir a pasear por la ciudad sin ningún fin en su paseo, simplemente con el propósito de explorar la ciudad, investigar las dinámicas de comportamiento de la masa e indagar entre aquellas novedades que llegan a los comercios sin ninguna necesidad de comprar. Esta experiencia de pasear entre comercios resulta familiar para el sujeto contemporáneo acostumbrado a pasar sus ratos de ocio entre los pasillos de los centros comerciales (herederos directos de los antiguos pasajes); pero en pleno siglo XIX esto supuso una experiencia urbana completamente nueva, experiencia que ha propiciado nuevos comportamientos sociales que hoy en día nos son cotidianos debido a la mercantilización del espacio urbano que impera en cualquier gran ciudad.

Analizando la cuna del *flâneur*, debemos tener en cuenta que la ciudad de París fue el centro europeo de la burguesía, una ciudad directamente diseñada y construida para esta clase social tras las reformas de Haussmann a mediados del XIX, quien destruyó las decadentes callejuelas repletas de viejos caserones para construir los nuevos bulevares repletos de los edificios que hoy conocemos. Uno de los pretextos para justificar tal reforma fue el de dotar a la ciudad de las medidas necesarias para la salud y la higiene, ya que la antigua París carecía de sistema de alcantarillado y no disponía apenas de espacios abiertos para oxigenar la ciudad. La nueva ciudad trajo el alcantarillado y abrió grandes plazas y espacios verdes que dotaron de luz y aire fresco al casco urbano. Quizá el rasgo más relevante fue el cambio del trazado de sus calles, que de tener una distribución caótica de estrechas y laberínticas callejuelas pasó a tener una disposición regular y uniforme de enormes avenidas, un trazado urbano que favorecía las condiciones defensivas de la ciudad. Tal disposición vino motivada por anteriores revueltas ciudadanas que tuvieron lugar en la vieja París, en las que las estrechas calles se habían transformado en barricadas que el ejército apenas podía atravesar. Con las grandes avenidas de Haussmann eso no iba a ser un problema, pues la anchura de las calles dificultaba enormemente la posibilidad de hacer barricadas. Además, se estudió estratégicamente el trazado de las calles según la situación de los cuarteles y las vías de salida de la ciudad para que el ejército pudiera desplazarse rápidamente de un lado a otro de la misma pudiendo hacer frente a cualquier intento de rebelión.

Con el pretexto de higienizar París, mejorar la funcionalidad estratégica, etc. el plan Haussmann pretendía supuestamente el “embellecimiento” de la ciudad, pero semejante revolución en el urbanismo ocultaba tras de sí un interés más oscuro: expulsar a la clases sociales bajas del casco urbano de París. Las viejas casas fueron expropiadas forzosamente a sus inquilinos por irrisorias cantidades de dinero que imposibilitaban la compra de una vivienda en los nuevos edificios que se construirían en el casco urbano. Con tal reforma, la gran beneficiada fue la burguesía, que logró hacer de París su ciudad, desplazando a sus antiguos moradores hacia los suburbios.

En este nuevo ambiente socioeconómico, con una burguesía adinerada en una ciudad preparada para lucir y gastar ese dinero, surgen nuevos personajes al amparo de esos nuevos hábitos de comportamiento que se generan. En una cara de la moneda, como ya hemos visto, surge esa burguesía ostentosa que goza de sus privilegios. En la otra cara de la moneda, la cara oculta que ya hemos visto con Cioran que toda ciudad posee, surgen también prostitutas, vagabundos, etc. Personajes marginales de la ciudad, marginales puesto que viven en los márgenes de la misma, pues no pertenecen a la clase social que se ha apoderado de los usos y costumbres de la ciudad.

Uno de estos personajes que surge en la ciudad al margen de las masas es el *flâneur*, quien ha sido interpretado de muy distintas formas según la época y la tradición literaria de la que proceda. Generalmente lo asociamos a la figura del simple paseante vagabundo (que no necesariamente tiene que ser un mendigo), aunque en otras ocasiones también ha sido asociado a una figura más mercantilista interpretándolo como el paseante que sale a pasear por los comercios para acabar comprando. Una interpretación muy interesante que también surge en la literatura popular es la del *flâneur* como el traperero, aquel individuo de clase baja que subsiste en los bajos fondos de la ciudad recogiendo telas, harapos y restos de mantas con el fin de coserlos para hacer nuevas piezas textiles con las que comerciar. Resulta interesante para nosotros en cuanto que plantea una forma de interpretar al *flâneur* muy próxima a la mendicidad, un sujeto que sobrevive gracias a dar un nuevo valor a los deshechos ajenos.

El punto en común que la mayoría de interpretaciones del *flâneur* comparten es el de un individuo observador que somete a análisis su entorno social más próximo. El comportamiento del *flâneur* representa la nueva experiencia urbana de deambular por la ciudad sin rumbo fijo ni predefinido, paseando por las calles, viendo los escaparates, observando a la gente en las terrazas de los cafés, etc. Por ello, cuando nos referimos al “*flâneurismo*” nos estamos refiriendo a un hábito que se define como la experiencia propia de la vida moderna en la gran ciudad, costumbre que pueden practicar distintos personajes e incluso de distintas clases sociales. De hecho, en las distintas interpretaciones se le ha atribuido este comportamiento tanto a burgueses como a mendigos.

En *Los pasajes*, Benjamin presenta su interpretación particular del *flâneur*; personaje que comparte los rasgos vistos en el párrafo anterior del paseante que deambula por la ciudad observando, aunque Benjamin lo lleva más hacia el terreno de lo filosófico. El *flâneur* benjaminiano es un paseante empedernido, alguien cuyo tiempo libre lo ocupa saliendo a caminar por la ciudad, explorando las calles, adentrándose en los barrios desconocidos, experimentando con los ritmos que la ciudad impone a la marcha del paseante, etc. Ahora bien, lo que diferencia al *flâneur* de Benjamin de otros es la especial relación que este guarda con el entorno urbano en sus distintos aspectos, relación que a continuación vamos a analizar.

La primera idea a destacar es la relación que existe entre la ciudad y el *flâneur*; una conexión que va más allá del presente pues a través de las calles el individuo puede conectar con la historia que la ciudad evoca. Benjamin escribe sobre la ambigua temporalidad de la ciudad en dos sentidos, por un lado respecto a las diferentes ritmos que conviven al mismo tiempo en la ciudad,

como por ejemplo se puede comprobar entre aquellas personas a quienes las prisas les conducen rápidamente hacia sus destinos y aquellas otras personas que, como el *flâneur*, pasean ociosamente por la ciudad.

En un segundo sentido, Benjamin habla de la temporalidad de la ciudad en su aspecto histórico, ya que una ciudad es un constructo histórico donde, en una misma calle, pueden convivir distintas épocas. Es fácil verlo en la arquitectura de muchas grandes ciudades europeas en las que pueden convivir edificios medievales con edificios contemporáneos separados por apenas unos pocos metros. Toda ciudad, como constructo histórico, ha sido edificada sobre los cimientos de esa misma ciudad en una época anterior. En las ciudades modernas, la ordenación urbana ha tendido a ocultar bajo el subsuelo todo aquello necesario para el funcionamiento de la propia ciudad pero que queremos ocultarlo de la superficie, como aparcamientos, cloacas, ferrocarriles subterráneos... e incluso los vestigios de otra época. Como ocultar la historia resulta algo complejo, los vestigios de la historia acaban emergiendo a la superficie para recordar a los transeúntes del mundo contemporáneo que todo gran proyecto tiene su trasfondo histórico.

El *flâneur* de Benjamin experimenta su propio ritmo urbano en el primer sentido que hemos mencionado, pero a lo que nos referimos ahora es al segundo sentido, es decir, a la conexión que existe entre este personaje y el contexto histórico de la ciudad que recorre, contexto que intriga y fascina al paseante:

“La calle conduce al *flâneur* a un tiempo desaparecido. Para él, todas las calles descienden, si no hasta las madres, en todo caso sí hasta un pasado que puede ser tanto más fascinante cuanto que no es su propio pasado privado. Con todo, la calle sigue siendo siempre el tiempo de una infancia. Pero ¿por qué la de su vida vivida? En el asfalto por el que camina, sus pasos despiertan una asombrosa resonancia. La luz de gas, que desciende iluminando las losetas, arroja una luz ambigua sobre este doble suelo.”<sup>26</sup>

El enfoque que Benjamin da a su *flâneur* es el de un intelectual, ya que es un observador del medio urbano con una capacidad de reflexión que posibilita un análisis maduro y fecundo de su entorno. Benjamin concibe su *flâneur* como un explorador urbano capaz de conectar con el trasfondo histórico que la ciudad posee. El caminar por las calles, por tanto, no se entiende como un simple paseo ocioso e improductivo para el *flâneur* benjaminiano, ya que el paseante también sale enriquecido de su paseo en el sentido intelectual. Es por ello por lo que en ocasiones se ha asociado la figura del *flâneur* con la de un vagabundo filosófico, en cuanto que “vagabundea” (vaga sin

---

<sup>26</sup> Benjamin, W. *Libro de los pasajes*. Akal. Madrid. 2005. p.422 [M 1, 2].

rumbo) por la ciudad realizando un análisis filosófico, lo cual podemos ver tanto en la conexión con el trasfondo histórico como en el análisis social del entorno.

En este sentido, el *flâneur* hace del paseo una actividad rutinaria a la par que filosóficamente productiva. No es la primera vez que el paseo es visto como el momento en el cual el filósofo sale a buscar la inspiración, pues son habituales en la historia de la filosofía las interpretaciones del caminar como el proceso filosófico de la indagación. Ya en la antigua Grecia encontramos unos pensadores denominados “peripatéticos” (del griego *peripatos*, caminar), que viene a significar “los que caminan”; nombre que se dio a aquellos discípulos de Aristóteles que trabajaban sus cuestiones filosóficas durante largos paseos, recorriendo los caminos de las fincas circundantes a la escuela aristotélica del Liceo. En la modernidad también encontramos la práctica rutinaria del paseo en anécdotas biográficas de múltiples filósofos como por ejemplo las que se cuentan de Immanuel Kant e incluso con Nietzsche, quien posee una obra titulada *El paseante y su sombra* en la cual un paseante -*alter ego* de Nietzsche- discute ciertas cuestiones filosóficas con su metafórica sombra (texto que, casualmente, termina con una referencia explícita a Diógenes el Cínico). En Cioran también hemos visto lo filosóficamente fecundo del paseo urbano nocturno, y la experiencia filosófica que Benjamin nos propone a través del *flâneur* se empapa de esa excitación filosófica que le produce la ciudad al paseante. Su vagabundeo urbano, por tanto, adquiere una significación filosófica más allá de la simple pérdida de tiempo.

La segunda idea a destacar es la relación que existe entre el *flâneur* y la sociedad con la que comparte el espacio de la ciudad, y es que el *flâneur* se convierte en un personaje más que habita la ciudad, lo cual no quiere decir que socialmente forme parte de la misma (siempre que entendamos el “formar parte” como el participar de las relaciones sociales que la cultura propone). El *flâneur* de Benjamin, a diferencia de las concepciones de otros autores, se caracteriza por su separación del ritmo impuesto por la hegemonía del capitalismo a través de los comercios de la ciudad burguesa: no sale a deambular por las calles para terminar comprando algo que ve en el escaparate de algún pasaje, ni satisface su hambre almorzando en los cafés que se cruza en su camino. Por tanto, su paseo libre se opone a los ritmos de las lógicas dominantes que se imponen en las parisinas calles que el *flâneur* recorre.

El *flâneur* de Benjamin se entremezcla con la sociedad en ese mundo urbano que él mismo llega a definir como un laberinto, comparte el espacio público con las masas que impulsan el sistema económico capitalista, pero no participa de su proyecto. Su finalidad es exclusivamente

observacional, y su único propósito es la autosatisfacción intelectual; y se separa de dichas masas y del mercado capitalista ya que ese es realmente el objetivo de su investigación. Como si de un filósofo de la sospecha se tratara, el *flâneur* actúa como el investigador que trata de desentrañar los mecanismos económicos y relaciones de poder que esconde su cultura. Así lo define Benjamin en sus propias palabras: “El *flâneur* es el observador del mercado. Su saber está cercano a la ciencia oculta de la coyuntura económica. Es el explorador del capitalismo, enviado al reino del consumidor.”<sup>27</sup>

De tal manera, en esta convivencia en la distancia que guarda con la sociedad y sus costumbres, el *flâneur* vive en sí mismo la experiencia de la soledad desde un punto de vista que también es propiamente característico de la ciudad moderna: vivir la soledad cuando se está rodeado de otras personas. La soledad es condición necesaria para el *flâneur*, quien experimenta la soledad en su propia actividad del callejeo, pues lleva a cabo sus paseos por la ciudad con la única compañía de sus pensamientos. Y por otra parte, en un sentido más filosófico, experimenta la soledad en ese distanciamiento cultural con la sociedad en la que se sumerge. El *flâneur* lleva a cabo sus observaciones sobre la masa en plena calle, pero sin participar ni interferir en la misma. La distancia moral que toma el *flâneur* con respecto a la sociedad es la misma distancia que puede tomar cualquier antropólogo durante sus investigaciones, cuando no pretende interferir en el comportamiento de lo observado. El *flâneur* se posiciona en la ciudad como un observador anónimo que se mezcla con el bullicio en las calles, pero que se distancia enormemente de su dinámica cultural.

Ese bullicio en las calles reclama la atención del investigador teniendo en cuenta que, en esta época, y gracias al fenómeno de los pasajes que convierten las calles en galerías comerciales, la vida de los ciudadanos traspasa la esfera de lo privado hacia el exterior de los edificios. La sociedad, como ente colectivo, conquista el espacio público y lo convierte en el lugar donde constituye su identidad de masa:

“Las calles son la vivienda del colectivo. El colectivo es un ente eternamente inquieto, eternamente en movimiento, que vive, experimenta, conoce y medita entre los muros de las casas tanto como los individuos bajo la protección de sus cuatro paredes. (...) El pasaje fue para ellos su salón. Más que en cualquier otro lugar, en el pasaje se da a conocer la calle como el interior amueblado de las masas, habitado por ellas.”<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Benjamin, W. *Op. cit.* p.431 [M 5, 6].

<sup>28</sup> Benjamin, W. *Op. cit.* p.428 [M 3 a, 4].



Es por ello por lo que el *flâneur* toma las calles como su área de investigación, ya que sus propósitos son sociológicos: no le interesa investigar al individuo como tal, sino el comportamiento social de la masa, auténtico fundamento que le puede llevar a la explicación de los mecanismos culturales. La nueva vivienda del colectivo son las calles, un espacio que ha quedado completamente dominado por las lógicas de mercado a través de la mercantilización del espacio público. La calle se convierte en el lugar donde se disuelven las identidades particulares de los individuos para adquirir una identidad de masa totalmente condicionada por las fuerzas de orden económico. Entre esa uniformidad cultural de la masa surge el solitario personaje del *flâneur*, quien también experimenta esa interpenetración calle/vivienda pero con una notable diferencia, y es que aunque también se sumerge en la masa, el *flâneur* no disuelve su identidad en ella (ya que no participa de ella). Por ello, el *flâneur* benjaminiano representa también el modelo de pensador crítico y autónomo que ha hecho de la ciudad su vivienda, sin dejar que la ideología cultural -escenificada en el entorno urbano- le domine.

Con estos rasgos característicos que hemos mencionado, Benjamin también quiere diferenciar al *flâneur* de otros personajes que surgen en el mismo contexto y que pueden guardar ciertas similitudes. En ocasiones, el *flâneur* ha sido comparado con otros exploradores urbanos como el mirón, personaje que en el imaginario popular fue denominado como “voyeur”. Aunque ambos personajes observan a la sociedad, la principal diferencia entre el *voyeur* y el *flâneur* parece estar en el trasfondo de ambas observaciones: mientras que el *voyeur* observa por mera curiosidad o satisfacción de otras inquietudes personales, el *flâneur* benjaminiano mantiene ese trasfondo intelectual en sus observaciones. En este sentido, el *flâneur* podría asemejarse más a otras figuras de su mismo contexto urbano/literario tales como el periodista o el detective, personajes cuya actividad principal se basa en la observación, pero no en una observación simple y vacía como puede ser la del *voyeur*, sino en una observación que busca una lógica detrás de aquellos hechos que se perciben por los sentidos.

De cualquier forma, la concepción benjaminiana se aleja completamente de otra interpretación que se ha hecho en el imaginario popular del *flâneur* como una figura mercantilista, bien sea asociado al consumidor que pasa el tiempo vagando entre los escaparates de los comercios buscando su próxima adquisición, o asociado a otras figuras de su tiempo más próximas a la burguesía como puede ser el *dandy*. Benjamin no especifica a qué estrato social pertenece su *flâneur*, pero el distanciamiento con la cultura predominante de su tiempo es más que notable. Pensar en el *flâneur* como un ocioso que sale a consumir sería reducirlo a otro sujeto arrastrado por

las corrientes mercantilistas que guían a la masa, es decir, sería suponer que el paseo del *flâneur* tiene una finalidad (en este caso, comercial), algo que hemos rechazado anteriormente. Es por ello por lo que hemos definido su paseo como un “vagabundeo filosófico”, porque su paseo carece de rumbo y de destino fijo, e incluso carece de toda intencionalidad más allá de la propiamente intelectual.

De tal forma, el vagabundo filosófico que nos presenta Benjamin no debe asociarse exclusivamente al mendigo, aunque sea una de las posibilidades que encaje con la descripción del personaje. Realmente, la descripción del *flâneur* que plantea Benjamin está más próxima a la definición de un sociólogo de la Escuela de Frankfurt que a la de un mendigo, pero de todo ello nos quedamos con que Benjamin plantea una experiencia urbana cuya relación entre el pensador y la masa nos puede ser útil a hora de concebir al pensador marginal que aquí estamos buscando.

Por lo expuesto, se podría concluir este apartado diciendo que el Cínico guarda una relación con la ciudad y su entorno social que puede compartir algunos rasgos característicos con el *flâneur* de Benjamin que hemos tratado en el apartado anterior. En primer lugar, tanto el *flâneur* como el Cínico son producto de la ciudad, pues ambos surgen necesariamente en el contexto urbano. Por supuesto, entendiendo la ciudad no solamente en su valor físico, sino también en su valor metafórico, pues la ciudad representa el epicentro del *nomos*. En segundo lugar, ambos surgen en oposición al sistema, pues ambos comparten el espacio físico de la ciudad con la sociedad pero no comparten la cultura que se pone en juego en las calles. Ambos toman como su espacio de reflexión el espacio público, haciendo surgir la filosofía del vagabundeo por las calles. Ese espacio público es el lugar en el que las masas ponen en práctica todas aquellas dinámicas culturales que estos filósofos errantes pretenden analizar y enjuiciar críticamente, pero en ningún momento participan de esas masas. Por ello, en tercer lugar, el Cínico había experimentado una sensación que también experimentaba el *flâneur* en sus paseos callejeros: la soledad. En la realización de su investigación, ambos experimentan la soledad a pesar de que llevan a cabo su tarea en plena calle, rodeados de multitudes de personas, pero con las que únicamente comparten el espacio público común. A este respecto, Diógenes Laercio recoge una interesante anécdota protagonizada por Diógenes que representa -de manera metafórica- ese paradójico “distanciamiento” del pensador con la masa cuando cohabita con ella en el espacio: “Entraba en el teatro en contra de los demás que salían. Al preguntarle que por qué, dijo: «Eso es lo que trato de hacer durante toda mi vida».”<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.337. [DL VI, 64]

## 1.4 Diógenes, ¿una bestia o un dios?

En esta introducción al caso del mendigo filósofo más importante registrado en la historia de la filosofía, hemos podido observar que Diógenes comparte algunos rasgos con los personajes contemporáneos que hemos analizado: el mendigo parisino amigo de Cioran y el *flâneur* benjaminiano. Cioran se aparta del ideal de filósofo académico para buscar otro modelo de pensador cuya relación entre su pensamiento y su vida sea inseparable ya que, como observa en su amigo mendigo, los problemas filosóficos deben atormentar la existencia del filósofo y marcar su vida hasta las últimas consecuencias. Así entendido, el legado de un filósofo no debería medirse por el éxito académico o por el volumen de su obra, sino más bien por el nivel de implicación que existe entre la persona y sus problemas filosóficos.

Y, aunque el personaje que propone Walter Benjamin no sea específicamente un mendigo, el modelo de relación individuo-ciudad que practica el *flâneur* comparte ciertas características con el modo de vida del Cínico respecto a la sociedad. En ambos casos la actividad intelectual que desempeñan es producto del vagabundeo callejero, es decir, su reflexión tiene sentido en cuanto que surge de la actividad en el ámbito urbano. En ese vagar sin rumbo predefinido, y sin propósito útil para la cultura, estos intelectuales entran en contacto con su objeto de estudio: la sociedad, con la que se entremezclan en el espacio público, pero con quien no se identifican en lo ideológico ni en lo moral. Por otra parte, también hay que indicar que existe una enorme diferencia entre la actitud investigadora del *flâneur* y la del Cínico, pues mientras que el *flâneur* se limita a ser un mero observador anónimo de la realidad sin intervenir en la misma, el Cínico sí interviene en su entorno haciendo gala de su gusto por la provocación, una provocación que tiene algo de didáctica e instructiva en esta escuela.

Un interesante valor común que podemos encontrar en estos tres modelos de pensamiento marginal es que los tres casos representan un cuestionamiento de sus respectivas culturas. Son ejemplos de personas que encarnan sus ideas a través de su propia existencia, convirtiendo sus acciones en una herramienta de análisis crítico de la cultura. En el Cinismo es donde más claramente se percibe esta dinámica, cuya visión satírica de la vida no solo sacude los cimientos de la cultura, sino también los del propio pensamiento filosófico de su época. Este cuestionamiento de la filosofía de su tiempo es algo que podemos detectar fácilmente a través de las múltiples anécdotas que relatan el enfrentamiento del materialismo Cínico contra el idealismo platónico, pero también es detectable en el cuestionamiento de otros principios propios de la filosofía aristotélica.

Como hemos comentado en el presente capítulo, uno de los principios antropológicos más relevantes en la historia de la filosofía proviene de aquella formulación aristotélica que define al ser humano como un animal cívico o político (*zoon politikón*). El Cínico, con su rechazo de lo cultural-político y su acercamiento hacia lo natural-animal, ha cargado directamente contra esta afirmación tan comúnmente asumida en el mundo griego. Seguir la definición aristotélica del animal político implica concluir que a Diógenes no podemos considerarlo un ser humano; y el hecho de que fuera un hombre pero decidiera vivir al margen de lo político nos llevaría a considerarlo una bestia (¿un perro tal vez?), o un dios.

Aunque en esta ocasión no lo hubiera hecho intencionadamente, a Diógenes no le es extraño cuestionar las definiciones del ser humano que han expuesto los grandes filósofos de su tiempo, como nos cuenta Diógenes Laercio<sup>30</sup> que hizo con Platón cuando, durante uno de sus multitudinarios discursos, éste definió públicamente al ser humano como un ser “bípedo implume”. Diógenes capturó un pollo, lo afeitó, y no dudó en arrojarlo ante la muchedumbre diciendo: “ahí tenéis el hombre de Platón.” Se cuenta que, a partir de este momento, Platón decidió ampliar su concepto de ser humano definiéndolo como un ser bípedo, implume y de uñas planas.

En definitiva, nuestra propuesta en el presente capítulo (que se hace extensible a toda la tesis) pasa por admitir que estos pensadores marginales pueden tener algo interesante que aportar al discurso filosófico mayoritario, una idea que nunca ha sido tan evidente en ciertos sectores de la filosofía académica. Como ejemplo están aquellos destacables filósofos que, históricamente, han considerado al Cinismo como una escuela antigua de prácticas groseras y sin ningún trasfondo teórico, un punto de vista que indudablemente ha contribuido al aislamiento histórico que ha sufrido esta escuela. Por lo general, todo intento contemporáneo por abordar el Cinismo ha partido de la idea de que existe un contenido filosófico real detrás de esos actos groseros que nos relata Diógenes Laercio. Una buena justificación de ello la ha aportado Michel Foucault, para quien la actitud de Diógenes de Sinope representa los principios básicos de la filosofía socrática llevados hasta el límite de sus consecuencias, hasta un extremo más allá de donde pudo llevarlos cualquier otro filósofo de su tiempo. Así entendida, la idea Cínica de que los hombres son infelices a causa de su estupidez podría ser una argumentación similar a la planteada por el intelectualismo moral de Sócrates, aunque expresada en un lenguaje más tosco propio de ese “Sócrates enloquecido” que es Diógenes según Platón.

---

<sup>30</sup> Laercio, D. *Op. cit.* p.325. [DL VI, 40]

En lo referente a la cuestión que hemos planteado al inicio del capítulo (sobre la relación entre el vagabundo y la filosofía), podríamos concluir afirmando que todo buen filósofo debería tener algo de vagabundo. Esta característica no supone un requisito necesario -o una garantía- para la práctica de una mejor filosofía, pero podría ser que ciertos valores expuestos en estos modelos alternativos de pensadores marginales aporten algún tipo de virtud al desempeño filosófico que puede no encontrarse en la filosofía académica. Una de estas virtudes podría ser la fecunda relación que se establece entre el pensador y el paseo callejero, como actividad intelectualmente estimulante. En el ensayo titulado *Andar. Una filosofía*, Frédéric Gros destaca a los Cínicos como el mejor ejemplo de filósofos caminantes de la Antigüedad, algo que favoreció su pensamiento filosófico:

“Los únicos pensadores griegos auténticamente caminantes fueron los cínicos. Siempre errantes, vagabundeaban, callejeaban. Como perros. Siempre estaban por los caminos, de ciudad en ciudad, de plaza pública en plaza pública.”<sup>31</sup>

Según Gros, el modelo de vida nómada que adoptaron los Cínicos enriqueció su filosofía, ya que su vida callejera les permitió estar en contacto con lo más elemental de nuestra existencia, donde el Cínico encontró los grandes problemas filosóficos a los que se va a enfrentar mediante su sabiduría. Este contacto directo con la vida terrenal les hizo tener una percepción más “cruda” (como lo define Gros) de la realidad, en el sentido de que les permite percibir la auténtica realidad directamente, de manera natural y menos velada por las ideologías o por las convenciones. Con esa vida exterior que caracteriza a los Cínicos, su filosofía rompió con la barrera entre lo público y lo privado, pues al no disponer de casa tampoco disponían de un lugar en el que refugiarse del mundo exterior; por ello su vida filosófica carece de esa frontera y se hace visible para la sociedad en sus acciones callejeras. Por supuesto, no disponían de patria, por lo que tampoco conocían las fronteras en el sentido político. Además, Gros destaca que esa vida callejera en la mendicidad hizo que los Cínicos valorasen de una forma muy particular lo que es auténticamente necesario para la existencia, algo que indudablemente marcó por completo su filosofía.

Por último cabe añadir que, en el presente capítulo, también se ha trabajado sobre una idea que va a surgir recurrentemente a lo largo de la tesis, y que ha sido expuesta en la introducción de la misma: que la recuperación del Cinismo en el siglo XX no es algo casual, pues se dan una serie de factores que hacen que veamos a los Cínicos como unos filósofos más cercanos a nuestra época. La fascinación por el personaje del vagabundo que surge en algunos sectores artísticos, intelectuales y literarios, ha podido ser uno de esos factores que han favorecido el redescubrimiento de Diógenes.

---

<sup>31</sup> Gros, F. *Andar. Una filosofía*. Taurus. Madrid. 2015. p.140.



## Capítulo 2:

### Los problemas de transmisión del Cinismo.

Aunque indiscutiblemente sea el protagonista de la corriente Cínica, hay que tener muy claro que el Cinismo no se agota en Diógenes. Con Diógenes nació una corriente filosófica que contó con algunos privilegiados seguidores que aprendieron las lecciones directamente del maestro. Tras su muerte, el Cinismo siguió vivo entre aquellos que continuaron practicando su filosofía como forma de vida, e incluso entre los miembros de otras escuelas afines que se inspiraron en el sabio Cínico para algunos de sus planteamientos. Debido al mestizaje cultural que se produjo durante el periodo helenístico y al posterior aprovechamiento intelectual del pensamiento griego por parte de la filosofía latina, el Cinismo no tardó en aparecer en el mundo romano aunque con menos fuerza que otras escuelas. De tal forma el Cinismo, a pesar de ser una doctrina callejera de la cual no trascendió ninguna obra escrita, no solo pudo superar la muerte de Diógenes transmitiéndose a generaciones posteriores, sino que además logró trascender la barrera cultural del mundo griego entrando de lleno en la historia de la filosofía.

A partir de este momento, hablar de la corriente Cínica es hablar de sus más y sus menos con la tradición filosófica. El Cinismo nunca se ha caracterizado por haber sido una corriente muy influyente, probablemente debido a que en la historia del pensamiento ha habido épocas donde el paradigma hegemónico de la filosofía ha sido totalmente contrario a los valores materialistas que profesa la filosofía Cínica. Por esta razón, el Cinismo quedó fuera del foco de atención de los filósofos durante varios siglos, habiéndose producido una pérdida de interés histórico en esta escuela que repercutirá en su recepción en épocas posteriores. Así, la corriente Cínica cayó en un sueño histórico del que aún hoy en día tratamos de despertarla.

Aunque anteriormente habíamos aclarado que con este trabajo no se pretende hacer un estudio histórico del Cinismo, considero que es necesario conocer su trayectoria histórica para entender mejor ciertos aspectos de la recepción contemporánea. Por ello, en el presente capítulo analizaremos las particularidades de la transmisión del pensamiento Cínico original que nos ayudarán a entender las dificultades de interpretación que existen en la actualidad. Y por otro lado, a través de su desarrollo histórico, analizaremos los problemas externos con los que se ha encontrado la corriente Cínica y que han podido contribuir a ese menosprecio histórico que mencionamos en el anterior capítulo.

## **2.1 La triple tradición Cínica.**

Un característica previa a la que debemos atender antes de profundizar en los problemas de transmisión es que el Cinismo no nos ha llegado a través de una sola tradición, pues los testimonios sobre el Cinismo procedentes de la Antigüedad han pervivido dentro de nuestra cultura por varias vías simultáneamente hasta la actualidad. En *The Cynic Enlightenment*, Louisa Shea reduce estas vías de recepción de información del Cinismo a tres líneas cuyas trayectorias han cruzado la historia con diferente rumbo y relevancia según el momento. Tomando como referencia estas líneas, expongo a continuación las tres tradiciones por las cuales nos ha llegado el Cinismo.

La primera tradición sería aquella por la cual se nos ha transmitido la filosofía Cínica original de la forma más fiel posible a lo que pudo ser en realidad. Debemos tener en cuenta que a la actualidad no nos ha llegado ninguna obra ni fragmento original de lo que pudieron escribir los primeros Cínicos, si es que alguna vez escribieron algo. Por ello, toda información que ha pervivido hasta la actualidad debemos agradecerla a la labor de los recopiladores, comentaristas e historiadores de la filosofía que transmitieron los testimonios originales del Cinismo salvando a esta escuela del olvido absoluto. Dentro de esta tarea destaca principalmente la labor de Diógenes Laercio, tocayo del filósofo de Sinope. Hoy en día, podemos considerar que la mayor parte de la información que nos ha llegado de la escuela Cínica tiene como fuente original los fragmentos e informaciones que recopiló Diógenes Laercio de otros autores anteriores, lo cual conlleva innumerables problemáticas que analizaremos detenidamente en el siguiente apartado. A pesar de estos problemas, sigue siendo el testimonio más fidedigno que conservamos del Cinismo antiguo.



La segunda tradición es aquella que Shea denomina “Cinismo idealizado”, donde se encuentran ciertos escritos y comentarios popularizados especialmente a partir del siglo II d.C. que, inspirados en los testimonios existentes sobre el Cinismo antiguo, inventan nuevas anécdotas biográficas y nuevos desarrollos teóricos que atribuyen a los filósofos originales de esta escuela. Por tanto, aun siendo referencias claramente ficticias, han tomado como fundamento los testimonios reales, tratando de detallarlos más en algunos casos o realizando aportaciones completamente nuevas en otros. Uno de los ejemplos más tempranos de estos textos falsamente atribuidos a los Cínicos lo encontramos en las *Epístolas Cínicas*, una sucesión de textos de procedencia desconocida que datan de entre los siglos IV a.C y II d.C. Estos textos se presentan como pseudocartas escritas por Diógenes de Sinope y Crates de Tebas, entre otros filósofos no pertenecientes a la escuela Cínica (Sócrates, Heráclito, etc).

Los autores que trabajan actualmente el Cinismo suelen ser conscientes de lo ficticio de estos escritos, aunque a pesar de ello algunos han caído en la tentación de recurrir a anécdotas relatadas en estos textos para el desarrollo de sus trabajos. Tal es el caso de Michel Onfray en *Cínicos*, obra que contiene un capítulo titulado “la virtud del pez masturbador” en el cual hace referencia a una anécdota donde Diógenes, estando en un puerto marítimo, observa como un pez supuestamente se masturba frotándose contra una piedra. Esta anécdota no aparece mencionada en ninguno de los testimonios recopilados por Diógenes Laercio, pues solamente aparece relatada en uno de los discursos que Dion de Prusa (también conocido como Dion Crisóstomo) escribe y atribuye falsamente a los Cínicos.<sup>32</sup>

Sobre por qué estos textos fueron atribuidos a los Cínicos, hay diversas explicaciones según cada uno de los casos. M. Billerbeck<sup>33</sup> se basa en los estudios de M. Szarmach para comparar las dos obras antes mencionadas, argumentando que las *Epístolas Cínicas* parecen estar escritas por Cínicos posteriores con la intención de captar adeptos para esta corriente, mientras que los textos más tardíos de Dion Crisóstomo (siglo I d.C) parecen simplemente recurrir al Cinismo interesadamente para expresar sus propias ideas beneficiándose de la autoridad histórica que le iba a reportar el recurrir a los filósofos originarios de esta escuela, una táctica no tan extraña entre algunos escritores del mundo antiguo.

---

<sup>32</sup> Anécdota ficticia relatada en el discurso VI titulado “«Diógenes» o «De la Tiranía»”, en: de Prusa, D. *Discursos: I-XI*. Gredos. Madrid. 1988. pp.315-332.

<sup>33</sup> Billerbeck, M. “El ideal cínico de Epicteto a Juliano”, en: Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los Cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000. pp.270-290.

La tercera tradición es la que Shea denomina “tradición satírica”, que engloba toda aquella corriente literaria y teatral que tiene como tema principal a la filosofía Cínica y que surge a partir de la obra de Menipo de Gadara entre los siglos IV-III a.C. Menipo guarda una relación bastante cercana con los orígenes del Cinismo, pues este esclavo fenicio liberado gracias a la limosna fue discípulo de Crates de Tebas, quien había sido el principal discípulo de Diógenes de Sinope. Menipo se incluye así entre los primeros filósofos Cínicos, pero su legado trasciende con las obras satíricas que escribe con los Cínicos como protagonistas. Aunque no inventa la sátira, su obra tuvo relevancia dentro de este género, lo que dio lugar a un subgénero denominado “sátiras menipeas”.

A la obra de Menipo se le sumaron otros escritores posteriores que en el mundo romano continuaron con el legado de las sátiras Cínicas, como es el caso de Luciano de Samosata que durante el siglo I d.C. elaboró obras literarias con claras referencias a la filosofía Cínica. Esta trayectoria literaria quedó interrumpida tras la caída del Imperio Romano, pero como estudia Shea esta tradición fue recuperada durante el Renacimiento en el oeste de Europa gracias a las traducciones de la obra de Luciano llevadas a cabo por Erasmo de Rotterdam y por Tomás Moro, traducciones que influyeron posteriormente en otros literatos como Denis Diderot, que en el siglo XVIII volverá a recuperar el tema Cínico como protagonista de sus sátiras.

Sobre esta tercera tradición hay que tener en cuenta que, a pesar de que surgió de la mano del Cínico Menipo, a lo largo de su desarrollo histórico también ha representado un Cinismo puramente ficticio. Aunque estas obras suelen hacer referencia a Cínicos auténticos como Diógenes, se sobreentiende que estas referencias biográficas no son reales sino simples personajes que se ponen en juego en el mundo literario creado por el autor. Cabe decir que históricamente han surgido autores que han podido crear confusión, como la obra literaria de Christoph Martin Wieland titulada *Sokrates mainomenos oder Die Dialogen des Diogenes Von Sinope* (publicada en 1770), donde el autor comienza diciendo que ha encontrado en la biblioteca de un monasterio unos textos Cínicos perdidos sobre política que procede a traducir al alemán en dicha obra. Por supuesto, es ficción.

Según lo expuesto anteriormente, de ahora en adelante descartaremos para nuestra investigación a la tradición idealizada y a la tradición satírica, por lo ficticio de sus aportaciones. Por tanto nos ceñiremos exclusivamente a la primera tradición, aquella que nos ha transmitido la información más fiel posible del Cinismo antiguo a través de la labor Diógenes Laercio, asumiendo que a pesar de los problemas de fiabilidad que conlleva su obra, es la tradición que más nos puede aproximar al auténtico significado filosófico de la escuela Cínica original.

## 2.2 El problema de las fuentes en la filosofía Cínica: Diógenes Laercio.

Partimos de que hablar de las fuentes Cínicas es hablar de Diógenes Laercio, un escritor del siglo III d.C. gracias a cuya obra nos han llegado hasta la actualidad testimonios sobre los protagonistas de las primeras escuelas filosóficas que, si no fuera por su labor, probablemente hoy desconoceríamos por completo. Sobre su vida personal poco sabemos, ya que su único legado nos ha llegado a través de una obra escrita cuyo título hemos simplificado y traducido como *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

Esta obra la componen un conjunto de diez libros, cada uno de ellos dedicado a una corriente filosófica de la Antigüedad, siendo el libro VI el que trata exclusivamente sobre los primeros Cínicos. A pesar de ser una referencia básica para todos aquellos que profundizan en el estudio de la filosofía antigua, esta obra ha recibido fuertes críticas históricas por parte de filósofos académicos como Hegel, y por parte de los grandes filólogos alemanes del siglo XIX (un joven Nietzsche entre ellos) por la falta de sistematicidad y de rigor con la que Diógenes Laercio elaboró estas recopilaciones. Ellos argumentan que la obra se encuentra llena de ambigüedades, continuas referencias indirectas que el autor no trabajó de primera mano, y en ocasiones sus descripciones de los pensadores poseen menos contenido filosófico del que se podría esperar.

Como propone Carlos García Gual en la introducción de su traducción al castellano (editada en 2007 por Alianza), aunque el estilo del *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* no sea el más depurado, debemos ser conscientes de que estamos ante un tesoro de la Antigüedad. Pese a que hoy en día lo consideramos un historiador de la filosofía, Diógenes Laercio no elabora una historia de la filosofía tan técnica como la concebimos en la actualidad. De hecho, Diógenes Laercio tampoco es filósofo como tal, pues su obra carece de cualquier referencia a la filosofía de su propio tiempo, centrándose únicamente en escuelas de siglos anteriores. Su indagación de la Antigüedad parece ser producto de ese interés por recordar el pasado que surge durante la segunda sofística, un interés no exclusivamente filosófico sino cultural. Por ello Diógenes Laercio, como escritor e historiador, llevó a cabo una gran labor de recopilación y lectura de muchos textos de la Antigüedad (correspondientes a más de doscientos autores) que en el siglo III d.C. todavía se conservaban, pero que se irán perdiendo posteriormente. Ciertamente presta mucha atención al contenido anecdótico y biográfico de los filósofos investigados, más que al contenido propiamente teórico de las escuelas, lo cual nos ayuda a conocer el modo de vida y el contexto social de los filósofos de la Antigüedad y nos fuerza a tener que indagar acerca de su pensamiento filosófico.

Con estos antecedentes, cualquiera de los libros de Diógenes Laercio nos sitúa ante una serie de trampas a esquivar por todos aquellos que tenemos la necesidad de adentrarnos en ellos. Para el presente análisis he reducido estos problemas a tres tipos que pasaré a comentar a continuación. Estos son: 1) los problemas de la transmisión indirecta, 2) los problemas de reconstrucción de su filosofía, y 3) los problemas de interpretación.

### **Los problemas de la transmisión indirecta.**

El primer gran problema que plantea *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* es que toda la información que contienen sus libros ha sido recibida por vía indirecta, es decir, hace referencia a hechos que el autor no ha podido comprobar empíricamente por sí mismo, haciendo referencia a filósofos de los que no ha podido leer sus obras directamente. Partimos de la base de que Diógenes Laercio es un autor del siglo III d.C. que escribe su obra seis siglos después del origen de la escuela Cínica, lo cual imposibilita cualquier contacto personal con los Cínicos originales.

A ello se le suma que Diógenes Laercio no pudo leer sus obras ya que de los filósofos Cínicos no ha trascendido ningún legado escrito, aunque sí nos han llegado algunos listados de supuestas obras atribuidas a los Cínicos originales que se habrían perdido con el paso del tiempo. La mayoría de hipótesis apuntan a que estos listados podrían ser falsos (sospecha que ya se tenía desde la Antigüedad), pues es bastante probable que estos filósofos no escribieran nada, práctica habitual en la antigua Grecia entre ciertos filósofos apócrifos -como el propio Sócrates- que hicieron de su vida el mejor legado en el que expresar y transmitir su pensamiento.

Por estas circunstancias, el lector contemporáneo no puede tener acceso directo a las ideas de los Cínicos tal y como las expusieron sus protagonistas, haciendo que entre nosotros y ellos existan una serie de intermediarios que interfieren en el proceso de recepción de la información. Esto no es algo nuevo, pues el propio Diógenes Laercio tuvo que enfrentarse a este mismo problema cuando escribió sus libros. La diferencia está en que él tuvo acceso a obras que hoy en día no han sobrevivido, por lo cual conocemos a los Cínicos a través de la recopilación y resumen que Diógenes Laercio hizo de otras obras en las que se comentaban curiosidades sobre los Cínicos. El problema va en aumento exponencialmente cuando observamos que, en la época en la que se escribe *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, proliferan los resúmenes y compilaciones que otros autores habían realizado anteriormente, y de las cuales se nutre el propio Diógenes Laercio.

Por tanto, la información que recibe de los Cínicos ya es por sí misma información cuya veracidad es cuestionable, pues la mayoría de las citas que menciona vienen de obras de comentaristas anteriores que leyeron y anotaron referencias a los Cínicos de terceros. Recurrir a otras compilaciones explicaría el impresionante volumen de textos a los que supuestamente hace referencia Diógenes Laercio, difícilmente legibles durante una vida por falta de tiempo y por dificultades materiales para disponer de todos ellos en el siglo III. Todo esto nos alejaría cada vez más del pensamiento Cínico original, pues la fiabilidad se compromete cuantos más intermediarios intervienen en la transmisión del mensaje, como podemos comprobar con el experimento del “teléfono roto” por el cual el mensaje emitido es transmitido a través de multitud de intermediarios, llegando al receptor transformado con un significado distinto del original.

Estos problemas de fiabilidad se pueden apreciar en la simple lectura de los propios testimonios del *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, donde no es difícil ver representados algunos problemas típicos de la literatura griega. Por ejemplo, hay relatos dentro de la biografía de Diógenes que no guardan coherencia unos con otros, como vimos en el capítulo anterior que ocurría al hablar de su muerte, narrada en varias versiones distintas donde claramente algunas de ellas (si no todas) tienen que ser falsas. De igual forma, es habitual encontrar referencias a épocas de su vida cuyo relato sobre sus vivencias puede ser contradictorio con lo expresado en otras referencias a la misma época. Probablemente, en torno al Cínico (como en torno a muchos otros personajes importantes) circularon ciertas leyendas con la intención de exagerar algunos aspectos característicos de su actitud, lo cual podría llevar a idealizar ciertos momentos de su vida para adaptarlos más a su forma de pensar.

Por otro lado, en su lectura es común detectar ciertas anécdotas que han sido atribuidas históricamente a varios filósofos. De hecho, su recopilación está salpicada de un constante cruce de atribuciones entre autores, sobre todo a la hora de buscar la autoría de ciertas frases de dudosa procedencia. En el mundo griego existe la tendencia a intentar buscar la autoría de ciertas frases filosóficas de origen desconocido, tratando de atribuírselas siempre a filósofos importantes cuyo pensamiento pudiera corresponderse con la idea expresada en dicha frase. Así, entre sus distintos libros encontramos sus propias anotaciones en las cuales se discute si ciertas frases fueron dichas por unos filósofos u otros, como sucede por ejemplo con una frase del libro V sobre la definición de belleza cuya autoría está discutida entre Aristóteles y Diógenes; o como sucede con múltiples frases disputadas entre Arístipo y Diógenes en el libro II.

Otro rasgo en el que se percibe esta desconfianza sobre las fuentes es en el análisis de los sucesos históricos, donde algunos de los hechos narrados no queda claro que puedan haber sucedido cronológicamente durante la vida de estos filósofos. Ya vimos una discusión al respecto en el capítulo 1 cuando A.A. Long planteaba la posibilidad de que Antístenes y Diógenes no se hubieran llegado a conocer en vida. Otra anécdota que suele confundir a historiadores y biógrafos es aquella que narra el supuesto encuentro entre Diógenes de Sinope y Alejandro Magno, que tanto ha dado que hablar. Diógenes Laercio hace referencia a que este encuentro se produjo en Corinto, lo que podría ser cierto ya que parece ser que Diógenes de Sinope alternó su estancia en Atenas con otras ciudades, y que Alejandro Magno pasó por esta ciudad en algún momento de su vida. Lo que no parece tan posible es que ambos coincidieran cronológicamente en Corinto en plena campaña de expansión de dominios del Imperio de Macedonia. Tampoco hay datos suficientes para confirmar que esta anécdota sea falsa, pero sí debemos tener presente que esta anécdota ha sido históricamente popularizada con las aportaciones claramente ficticias de autores como Plutarco y Dion de Prusa.

En conclusión, la presente crítica puede poner en cuestión las fuentes originales del Cinismo, pero debemos tener muy en cuenta que estas fuentes constituyen la única vía real que pone en contacto al mundo contemporáneo con el auténtico Cinismo antiguo. Por ello, a pesar de los problemas de fiabilidad, la situación nos invita a darles un voto de confianza y admitir estos testimonios como verdaderos, si es que queremos seguir hablando de la existencia del Cinismo como una realidad y no como una leyenda.

### **Los problemas de reconstrucción de su filosofía.**

Asumiendo que partimos de los testimonios reales, el siguiente inconveniente al que nos enfrentamos es a la necesidad de reconstruir el pensamiento filosófico de esta escuela. Esta necesidad surge debido a que, como ya hemos comentado, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* no constituye un tratado filosófico de por sí, sino que se presenta más bien como un trabajo historicista en el cual, como su propio título indica, se habla sobre las “vidas” de los filósofos. Por tanto, el interés de Diógenes Laercio sobre la filosofía es mayormente biográfico, y así se muestra en la organización de su obra, pues aunque divide cada corriente filosófica en un libro distinto, cada uno de estos libros está estructurado internamente a través de los filósofos protagonistas de cada corriente, dedicando apenas algunos escasos párrafos al final de algunos libros para hablar sobre ciertas particularidades de las escuelas filosóficas que aborda.

De tal forma, como comenta Carlos García Gual en la introducción a su traducción, esta obra destaca por el exceso de datos biográficos y la pobreza de contenidos filosóficos, lo cual puede desencantar al lector contemporáneo en búsqueda de referencias teóricas sobre una escuela:

“No deja de resultar a veces algo pesado en sus minuciosas precisiones sobre fechas, citas y listas de homónimos, datos que para los antiguos tenían, sin duda, más interés que para el lector actual. Y que, en cambio, es bastante menos preciso cuando trata de ideas y cuestiones filosóficas. Resulta a menudo poco refinado en esos temas.”<sup>34</sup>

Intentar sonsacar el sentido filosófico de cualquiera de los libros de Diógenes Laercio nos lleva a tener que rastrear el valor filosófico de las biografías de los filósofos, y nos obliga a sacar el máximo partido de las escasas referencias teóricas que aporta. Esto es especialmente problemático en el caso de los Cínicos, de los cuales no tenemos ninguna otra fuente fiable sobre la que apoyarnos para contrastar o completar la información, como sí poseemos de otros filósofos abordados en su obra. El libro VI (el dedicado exclusivamente a los Cínicos) está compuesto mayoritariamente por referencias biográficas, anécdotas callejeras y frases ingeniosas que los Cínicos espetaban a quienes se cruzaban en sus aventuras urbanas; por lo cual conocer la propuesta filosófica de esta escuela pasa necesariamente por acceder al trasfondo filosófico de sus anécdotas.

Para ello debemos aceptar que los hechos llevados a cabo por los Cínicos se apoyan sobre alguna base teórica por la cual su forma de actuar reflejaría su forma de pensar. Esto parece bastante plausible en el caso Cínico, pues como ya hemos visto en la figura de Diógenes de Sinope, si algo caracteriza al filósofo de esta corriente es el tratar de llevar su pensamiento hasta los límites de lo realizable. Recordemos que, como vimos en el anterior capítulo, la forma de experimentar la dualidad entre teoría y praxis en el mundo griego es completamente distinta respecto a como lo concebimos actualmente, asumiendo que en el mundo griego la línea que delimita la separación entre estas dos dimensiones es mucho más difusa, o casi inexistente en casos como el de Diógenes.

Embarcarnos en el proyecto de conocer una filosofía a través de unas anécdotas biográficas conlleva notables peligros. Uno de los principales problemas nos sobreviene a la hora de clarificar a qué tipo de entidad filosófica nos estamos enfrentando... ¿poseía o carecía de “sistema” la escuela Cínica? Ésta es la principal duda que, a mi parecer, nos surge al intentar definir el proyecto filosófico Cínico. En el caso de los autores que dejan un legado escrito es más sencillo comprobar si todo su pensamiento se estructura como un *organon* o sistema, o si por el contrario su filosofía se

---

<sup>34</sup> Carlos García Gual en: Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.31.

parece más a un conjunto de reflexiones aisladas que pudieran tener algún remoto sentido en su conjunto. Sin embargo la filosofía Cínica, analizada desde los datos que nos han llegado a la actualidad, no parece ser una propuesta muy sistemática de por sí; buena muestra de ello es la aleatoriedad en los planteamientos filosóficos de Diógenes de Sinope o las notables diferencias que existen entre su pensamiento y el de sus sucesores.

Desde el punto de vista contemporáneo, cuando analizamos cualquier corriente o autor tenemos cierta tendencia -propia de los académicos modernos- a intentar representar su modelo filosófico organizándolo de forma sistemática. Con esta tendencia probablemente hemos cometido más de un crimen filosófico, pues hemos tratado de encajar forzosamente ciertas escuelas o filósofos de la Antigüedad bajo los esquemas sistemáticos de la filosofía contemporánea, realizando una disección sobre esas doctrinas que no responde a la realidad. Igualmente hemos podido cometer este crimen con autores actuales que no encajan dentro del paradigma filosófico contemporáneo, como ha ocurrido con algunos pensadores asistemáticos en la línea de Nietzsche o Cioran.

En mi opinión, este podría ser un error de base que cometemos intentando dar sentido en la actualidad a la filosofía Cínica de la Antigüedad. Los filólogos del siglo XIX y del XX que han recuperado el interés por ampliar los conocimientos sobre el Cinismo antiguo se han visto en la complicada tesitura de tener que “reconstruir” este modelo filosófico, recreándolo a partir de las vidas de los filósofos tal y como nos las relata Diógenes Laercio. Con ello, tal vez hemos intentado construir un pensamiento teórico independiente de toda forma de vida, cuando este modelo Cínico de pensamiento fue concebido de forma inseparable respecto a su modo de vida.

### **Los problemas de interpretación.**

El hecho antes mencionado de haber intentado reconstruir el pensamiento Cínico a través de los esquemas sistemáticos de la modernidad viene a revelar el sentido del tercer problema que he querido abordar, directamente derivado del problema de la reconstrucción: el problema de la interpretación. Que el Cinismo no nos haya llegado de por sí, sino codificado a través de anécdotas biográficas, nos ha obligado a tener que “reconstruirlo” en la actualidad, y tener que reconstruirlo significa que los filólogos y filósofos que han trabajado sobre esta escuela han tenido que intervenir en su elaboración interpretando esas anécdotas. Por ello podemos decir que toda recepción del Cinismo (y no solamente en nuestra época) ha sido un proceso claramente activo.



Esta necesidad de interpretación viene también condicionada por el formato en el que se nos han transmitido las anécdotas. Cuando nos ponemos ante un filósofo cualquiera de los que aborda Diógenes Laercio dentro de su obra, nos encontramos con que el texto no sigue un orden cronológico, como podría seguir cualquier biografía contemporánea. Ciertamente suele cumplir con algunos tópicos como comenzar hablando del nacimiento y terminar hablando de la muerte, pero entre medio la exposición de la vida del filósofo no sigue una redacción clara, volviéndose algo errante y confusa en ciertos momentos. Analizando el contenido encontramos algunas características comunes de las biografías laercianas como son la recurrencia al origen del filósofo, a su formación, los discípulos más allegados, listado de obras, etc. Pero todos estos datos se encuentran en el marco de la disgregación de la información a lo largo del texto, algo especialmente visible en el caso de los Cínicos. De tal forma, lo que el lector extrae finalmente de las biografías laercianas sobre los Cínicos es un conjunto de chascarrillos humorísticos, encontronazos callejeros, frases ingeniosas y algunas ideas filosóficas salpicadas de por medio.

Es parte del trabajo del lector el analizar estas anécdotas que se presentan de forma aislada e inconexa, pues aparentemente no siguen ningún tipo de sucesión u orden lógico. El proceso a seguir puede ser muy parecido al que llevamos a cabo cuando leemos una obra escrita en aforismos, es decir, donde el pensamiento del autor se revela a partir de una serie de sentencias aisladas en cuya formulación se trata de exponer una idea filosófica. El aforismo ha sido la mejor fórmula para exponer el pensamiento fragmentario de filósofos que no se alinean con lo sistemático, pues entre los grandes escritores de aforismos contamos con autores como Nietzsche o Cioran. Por ello, todo aquel que quiera enfrentarse a las anécdotas Cínicas debe seguir un método interpretativo parecido al que llevamos a cabo con el aforismo, intentando extraer el valor filosófico de cada máxima y tratando de encontrar el sentido o nexo común que pueda haber tras todas ellas; lo cual no quiere decir que tengamos que ordenarlas sistemáticamente o clasificarlas según las categorías filosóficas contemporáneas.

El gran inconveniente que supone el que esta adquisición de conocimiento sea un proceso activo es que cada interpretación que realiza cada uno de nosotros al leer al Cinismo va a tener una fuerte carga subjetiva, mucho mayor que la carga subjetiva que volcamos en la interpretación de otras escuelas de las que tenemos más información. Esta carga subjetiva va a condicionar la forma de concebir la filosofía Cínica en las lecturas contemporáneas, y no es algo nuevo ya que también podremos comprobar que este fenómeno se ha dado en otras lecturas históricas que se han realizado sobre el Cinismo.

Mis dudas sobre la problemática de la interpretación del Cinismo surgieron especialmente a partir de un consejo que Goulet-Cazé da a sus lectores en un artículo titulado “La religión y los primeros cínicos”, a propósito de la religión pero extrapolable a más interpretaciones:

“[...] deben evitarse dos peligros principales. El primero consiste en proyectar sobre las actitudes religiosas de los cínicos nuestras ideas modernas sobre la religión. La tentación de hacerlo es particularmente fuerte porque las fuentes de primera mano son muy escasas en número y resulta difícil tomarlas en cuenta sin adoptar una interpretación que es, de hecho, muy subjetiva; [...]”<sup>35</sup>

¿Es realmente tan sencillo cumplir con este consejo de Goulet-Cazé? A mi parecer no, ya que como he intentado mostrar, el Cinismo es una filosofía necesariamente reconstruida. Cualquier descripción de la escuela Cínica que encontremos en cualquier autor o manual de filosofía suele aportar más información de la que realmente nos transmiten las fuentes originales de Diógenes Laercio. Reconstruir el modelo filosófico que pudo ser el Cinismo nos ha obligado a añadir información adicional que no nos viene dada en las fuentes, pero que dota de sentido a nuestra percepción de las fuentes. Por ello, el intérprete del Cinismo se ha encontrado con que posee unos testimonios fragmentarios que para ser completados en forma de propuesta filosófica requieren de más información que los dote de sentido, información que normalmente aporta el autor a través de su experiencia subjetiva. Hay que tener en cuenta que con el Cinismo estamos procediendo como si se tratara de un fósil de la filosofía, un fósil del cual no hemos encontrado todas las partes que lo completan. Recrearnos la imagen de cómo pudo ser el organismo que formó ese fósil nos obliga, por tanto, a realizar ciertas suposiciones que nos permitan figurarnos el organismo original en su conjunto. En estas suposiciones es donde dejamos la puerta abierta a nuestra subjetividad.

Por ello, considero que toda lectura de la filosofía Cínica difícilmente puede desprenderse de la carga subjetiva de sus intérpretes. Por supuesto, se puede deshacer de la capa más superficial de influencia que pueda contaminar los orígenes del espíritu Cínico; pero a mi parecer, mientras tengamos que seguir reconstruyendo esta filosofía, seguiremos siendo presos de la subjetividad de nuestras interpretaciones. Por ello, considero que podemos conocer mucho sobre las condiciones filosóficas del intérprete a través de sus aportaciones a la interpretación de la escuela Cínica, pues en la historia de la filosofía encontraremos variopintas interpretaciones que se impregnan claramente de la época, cultura y corriente a la que pertenece el intérprete, como veremos más adelante.

---

<sup>35</sup> Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los Cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000. pp.69-70.

## 2.3 El origen del legado Cínico: de Grecia a Roma.

Que Diógenes de Sinope supuso un hito fundamental para el origen y la historia del Cinismo resulta ya bastante evidente con lo visto hasta el momento. Si todavía necesitamos una prueba más, solo hay que comparar la extensión dedicada al sinopense en el libro VI de Diógenes Laercio (unas 61 referencias) con respecto a la extensión dedicada al resto de sus sucesores dentro de la corriente Cínica (entre 1 y 8 referencias por cada uno). Las referencias a Diógenes son bastante ricas en variedad y detalles mientras que las referencias de sus sucesores son bastante más simples, limitándose a los datos biográficos elementales y algunas anécdotas aisladas. Esto no es más que una señal de la diferencia de interés que suscitaron en la Antigüedad los sucesores de la Secta del Perro respecto al maestro, por lo cual seguramente Diógenes Laercio tuvo más dificultades para encontrar referencias a estos entre los comentaristas de los que se abastece su obra.

A pesar de ello, considero que para adentrarnos en la trayectoria histórica del Cinismo conviene hacer un pequeño repaso del origen del legado Cínico, momento que en el presente trabajo vamos a ubicar a partir de Diógenes de Sinope. Asumiremos que el Cinismo surge encarnado en la figura de Diógenes (a pesar de que Antístenes pudiera haber sido el instigador de esta escuela), y que es a partir de su muerte cuando el Cinismo trasciende su contexto biográfico para convertirse en una corriente a través de la filosofía continuista de sus sucesores.

Siguiendo la selección de filósofos que aparecen mencionados en el libro VI, nos encontramos con una muestra representativa de los sucesores Cínicos que voy a clasificar en tres grupos. El primer grupo corresponde a aquellos que Diógenes Laercio presenta como discípulos directos de Diógenes de Sinope, estos son Mónimo, Onesícrito y Crates (aunque sabemos que hubo más). El primero de ellos, Mónimo de Siracusa (IV a.C.), representa bastante bien el espíritu de esta escuela, pues se cuenta que fue siervo de un banquero y que, inspirado por la filosofía de Diógenes, fue despedido cuando fingió un ataque de locura arrojando al aire el dinero de su amo. Tras ser despedido, siguió la doctrina de Diógenes despreciando la opinión pública y buscando la verdad. El hecho que hace de Mónimo un buen representante de la escuela Cínica es que era un siervo y, a pesar de ello, pudo dedicarse a la filosofía. Esto iba totalmente en contra de los principios de las grandes instituciones filosóficas del momento, donde todo aquel que se viera en la obligación de entregar su vida al trabajo no podía dedicarse a la filosofía, reservando la actividad filosófica para aquellos que podían gozar de una vida contemplativa. Esto hacía que la filosofía fuera una actividad reservada casi en exclusiva para familias aristocráticas y adineradas.

Esto cambia con el fenómeno de las escuelas helenísticas, abriendo un nuevo panorama de reflexión para el nuevo contexto cultural de crisis en el cual el individuo moral tomaba protagonismo en la reflexión filosófica. Por lo general, estas escuelas permitieron la participación en la actividad filosófica a todas aquellas personas que demostraran tener intereses filosóficos y pretendieran involucrarse en su actividad; por lo cual la filosofía se abrió a un sector de la sociedad que antes tenía vetada su participación en la misma. La escuela Cínica representa bastante bien este cambio ya que, entre sus seguidores, vamos a encontrar tanto a descendientes de familias aristocráticas como a esclavos, incluso parece ser que el propio Diógenes fue capturado por piratas y vendido como esclavo, como se relata en el famoso episodio de la venta de Diógenes.

Tras Mónico, siguiendo el orden del libro VI, encontramos a Onesícrito de Egina (IV a.C.), al cual Diógenes Laercio dedica apenas unas líneas para decir que fue discípulo de Diógenes y que escribió alguna obra sobre Alejandro Magno. Sin embargo, de Crates de Tebas (IV a.C.) se aporta una cantidad de información considerablemente mayor a la del resto de seguidores, probablemente debido a que se le considera el discípulo más aventajado de Diógenes. Esta información parece acreditarse cuando nos encontramos con que de Crates también se registran cierta cantidad de anécdotas callejeras sobre su mendicidad y de un comportamiento subversivo y desvergonzado, recordándonos inevitablemente al modelo de vida de su maestro. Hay una salvedad que los diferencia claramente, y es que en Crates sí hay constancia de que escribió varias obras, aunque ninguna de ellas ha perdurado hasta la actualidad.

En un segundo grupo de sucesores estarían aquellos Cínicos que podríamos considerar de segunda generación, aquellos que tuvieron como maestro a algún discípulo directo de Diógenes. En concreto, los tres que se citan en el libro VI son Hiparquia, Metrocles y Menipo (de quien ya hemos hablado en el apartado 2.1). Los ubicamos cronológicamente entre el siglo IV a.C. y primera mitad del III a.C. y tienen en común que fueron tres de los muchos discípulos que tuvo Crates de Tebas.

Hiparquia de Maronea fue pareja de Crates, adoptando la vida Cínica por amor a pesar de que pertenecía a una familia adinerada. Parece ser que no dejó ninguna obra escrita, pero sí dejó para la posteridad algunas anécdotas sobre sexualidad y sobre la condición de la mujer en la antigua Grecia que han sido estudiadas recientemente desde el feminismo contemporáneo. Y es que Hiparquia representa también la apertura de la actividad filosófica hacia sectores de la sociedad vetados en las grandes instituciones filosóficas atenienses, en este caso las mujeres.

Metrocles de Maronea era hermano de Hiparquia, y como nos cuenta Diógenes Laercio -y caricaturiza con bastante buen humor Michel Onfray- su relación con la filosofía surgió de una ventosidad. Al parecer, tuvo un sonoro incidente cuando se encontraba rodeado de gente en un espacio público, escapándosele una ventosidad para escarnio del avergonzado Metrocles. Éste se refugió encerrándose en su casa, a la que acudió Crates para convencerle de que no había hecho nada malo empleando los mejores argumentos posibles para un Cínico: un buen ejercicio de oratoria y una acción que acredite lo expuesto mediante la palabra. Mediante la palabra transmitió sus ánimos, y las acciones que acreditaban la normalidad de la situación fueron una sucesión de ventosidades. Escatología y naturalidad animal, Cinismo en estado puro.

Por último, nos quedaría el tercer grupo en el que clasificamos a los sucesores del Cinismo, compuesto por aquellos que podemos definir como de tercera generación en adelante. Estos son filósofos adscritos a la corriente Cínica cuyos maestros ya no fueron discípulos directos de Diógenes. A estos Cínicos los ubicamos cronológicamente del siglo III a.C. en adelante, y de ellos en la escueta selección que hizo Diógenes Laercio solo podemos citar a Menedemo de Lampsaco (el último de los mencionados en el libro VI), aunque es evidente que hubo más. De Menedemo también es escasa la información que conocemos, pues apenas sabemos que en origen fue discípulo del epicúreo Colotes de Lampsaco y posteriormente del Cínico Equecles de Éfeso. De él también se cuentan algunas anécdotas de extravagantes actividades callejeras, un tópico del mundo Cínico.

En estos primeros sucesores del Cinismo que selecciona Diógenes Laercio todavía no podemos encontrar el carácter interpretativo mencionado en el apartado anterior, pues representan todavía un pensamiento Cínico muy temprano. Entre estos primeros discípulos de la Secta del Perro no hay una interpretación, pues ellos han aprendido las estrategias Cínicas transmitidas directamente de los Cínicos originales. Por ello, los filósofos hasta ahora citados son también concebidos como iniciadores de la corriente Cínica.

Tras esta muestra de las “tres generaciones” de seguidores, continuamos nuestro análisis de la trayectoria Cínica por el mundo antiguo atendiendo a un filósofo bastante relevante en el pensamiento helénico: Zenón de Citio (333-261 a.C.), a quien Diógenes Laercio dedica una extensa biografía al principio del libro VII. Zenón es conocido por ser el fundador de la escuela estoica en torno al 300 a.C., un movimiento surgido también en el espacio público ateniense, bajo un “pórtico” (en griego: *stoá*) que da nombre a su escuela. Actualmente Zenón es protagonista de una controversia, pues por razones biográficas no queda claro si lo podemos incluir -o no- entre los Cínicos.

Aunque Diógenes Laercio no lo incluyó entre los primeros Cínicos, la mayoría de los especialistas contemporáneos acostumbran a clasificarlo como tal. Ello se debe a un dato que revela el propio Laercio en el libro VII, y es que parece ser que durante su juventud Zenón siguió a Crates de Tebas animado por el consejo de un librero, escuchando algunas de sus lecciones e interesándose por su filosofía. Según esto, podríamos llegar a clasificar a Zenón como un sucesor Cínico de segunda generación, pero parece ser que su aproximación al Cinismo fue breve, pues nunca llegó a dar el paso definitivo que le haría formar parte de dicha escuela. Así nos relata Diógenes Laercio el incidente que produjo el distanciamiento entre Zenón y Crates:

“Desde entonces [Zenón] escuchó las lecciones de Crates, extraordinariamente aplicado a la filosofía, pero recatado frente a la desvergüenza de los cínicos. Por eso Crates, queriendo curarle de este reparo, le dio una olla llena de sopa de lentejas para que la transportara por el Cerámico. cuando le vio que se avergonzaba y que trataba de esconderla, le dio un golpe co su bastón y rompió la olla. Mientras él escapaba y la sopa de lentejas corría por las piernas, le dijo Crates: «¿Por qué huyes, pequeño fenicio? No has sufrido ningún daño».”<sup>36</sup>

Este incidente no solo provoca el distanciamiento de Zenón con Crates, pues también refleja su alejamiento con la escuela Cínica. Aunque su planteamiento filosófico pudiera haber atraído al joven Zenón, parece que no compartía algunas de las características elementales del modo de vida Cínico como la desvergüenza. Teniendo en cuenta la implicación tan fuerte que existe entre pensamiento y forma de vida en el Cinismo, no corresponderse con una de estas dos vertientes parece implicar que el filósofo no se corresponde con dicha escuela. Tal vez por eso Zenón prefirió apartarse del mundo Cínico y fundar su propia escuela.

Cabe ahora preguntarnos si este distanciamiento fue una ruptura radical en la que Zenón rechazó todos los principios de la escuela Cínica y partió de cero en su nueva andadura filosófica, o si por el contrario fue un proceso continuista por el cual decidió iniciar su propia escuela sin haberse desprendido por completo de los valores Cínicos que le atrajeron en su juventud. Lo interesante de esta segunda opción es que conllevaría aceptar que el Cinismo estuvo detrás del origen del pensamiento estoico. De hecho, la sospecha de que pudiera darse esta influencia Cínica en el estoicismo viene ya de antiguo, pues según cuenta Diógenes Laercio, algunos contemporáneos de Zenón se burlaban de él diciendo que su *República* (una de sus primeras obras) estaba escrita “en la cola del perro”,<sup>37</sup> en alusión a que su pensamiento todavía podía situarse en la estela del Cinismo.

---

<sup>36</sup> Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.362. [DL VII, 3]

<sup>37</sup> Laercio, D. *Op. cit.* p.362. [DL VII, 4]

Analizando los principios filosóficos no es tan evidente encontrar similitudes entre el estoicismo y el Cinismo, aunque cabe decir que el estoicismo antiguo tal y como lo conocemos hoy fue sistematizado por Crisipo de Solos (discípulo de Zenón de Citio), por lo que sería posible que la sistematización de Crisipo no reflejara bien esta posible influencia inicial del Cinismo en el pensamiento temprano de Zenón, influencia de la que el estoicismo se habría ido desprendiendo a lo largo de su trayectoria histórica.

Aunque ambas corrientes parten de puntos en común como investigar la naturaleza para elaborar una filosofía materialista, existen diferencias elementales que marcan la distancia entre estas escuelas. Una de las principales diferencias la encontramos en sus pretensiones teóricas, pues mientras el estoicismo desarrolló un interés teórico en el estudio de la naturaleza elaborando conocimiento científico (física, lógica, etc), el Cinismo nunca mostró el más mínimo interés por ello, centrándose primordialmente -y casi en exclusiva- en la ética. Pero también en su ética encontramos enormes diferencias, pues aunque ambas persiguen el propósito común a otras escuelas helenísticas de intentar alcanzar del ideal de *eudaimonia* a partir del individuo, y aunque ambas se basan en el ideal ético de que la virtud consiste en vivir según la naturaleza (ser ciudadano del cosmos), la forma en la que van a entender la naturaleza es muy distinta entre estas escuelas. El ser humano según el estoicismo se sitúa en una naturaleza completamente determinista donde todo lo que sucede obedece a una explicación causal, por ello el destino del individuo viene ya predeterminado por el cosmos. Mientras tanto, en el Cinismo no hay ni rastro de este determinismo sino más bien lo contrario, su filosofía plantea un principio indeterminista que permite al individuo trascender toda posible determinación para poder construirse a sí mismo según su voluntad.

Curiosamente, los Cínicos nunca dejaron de estar presentes en el pensamiento estoico, pues incluso en el mundo romano algunos filósofos griegos como Sócrates o Diógenes fueron comúnmente tomados como ejemplo del sabio ideal propuesto por el estoicismo. A pesar de ello, la ética Cínica parece tener más similitudes con el hedonismo epicúreo que con el estoicismo (en su manera de abordar valores como el autodomínio, el placer, la libertad, etc), aunque en el epicureísmo no encontramos un vínculo tan directo con el Cinismo como sí lo hay con el estoicismo a través de Zenón de Citio. Estas lejanas influencias entre escuelas no serían tan extrañas teniendo en cuenta que, como defienden algunos especialistas contemporáneos, varias escuelas del mundo griego (no solo el estoicismo) pudieron encontrar en el Cinismo las cuestiones iniciales que lanzaron el debate ético del periodo helénico. Así expone A.A. Long esta hipótesis en “La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística”:

“Tanto si su valoración oficial de los cínicos era positiva como negativa, las nuevas escuelas helenísticas reconocían que el cinismo era un movimiento ético que anticipó y bosquejó algunas de sus preocupaciones esenciales.”<sup>38</sup>

En esta línea, se podría considerar que el estoicismo estuvo inicialmente influenciado por el Cinismo, aunque esta influencia se iría perdiendo a lo largo del tiempo. El estoicismo original de Zenón podría ser interpretado como un primer intento<sup>39</sup> por hacer del Cinismo un movimiento más respetable, es decir, hacer del Cinismo una filosofía más refinada que se desprenda de lo grotesco y lo escatológico propio de los primeros Cínicos. A pesar de aquel alejamiento inicial con el Cinismo (a través del conflicto entre Crates y Zenón), todavía habrían quedado valores Cínicos mezclados con la filosofía estoica en el mundo griego, valores residuales que la progresiva evolución de esta escuela se irá encargando de depurar, especialmente en la última *Stoa* del mundo romano.

En un artículo titulado “El ideal cínico de Epicteto a Juliano”,<sup>40</sup> M. Billerbeck propone que en el estoicismo romano se dieron dos posiciones enfrentadas: por un lado, los estoicos que rechazaron todo aquello que tuviera que ver con el Cinismo, y por otro los estoicos que siguieron prestando atención a algunos rasgos del Cinismo con una finalidad teórica. Entre los primeros encontramos a filósofos tan relevantes del pensamiento romano como Panecio o Cicerón, autores que no mostraron gran interés en que el Cinismo perviviera en la cultura estoica, principalmente por no coincidir el modo de vida desvergonzado con la pudorosa ética social del mundo romano que representa el estoicismo de la última *Stoa*. Por lo general, estos filósofos trabajaron de forma activa para que toda posible influencia Cínica fuera erradicada.

En el polo opuesto encontramos a aquellos estoicos romanos que, a pesar de haber perdido ya los valores Cínicos originales, siguieron recurriendo al Cinismo de alguna forma. Más que recurrir al Cinismo como escuela, recurrieron a los sabios Cínicos en particular (Antístenes, Crates y Diógenes) tomándolos como ejemplo de vida según la sabiduría. Aunque estas referencias pudieran partir de episodios reales de sus biografías, el tipo de sabio Cínico que representan estaba completamente idealizado según los valores estoicos.

---

<sup>38</sup> Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los Cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000. p.46.

<sup>39</sup> Como iremos viendo en el presente trabajo, los intentos por “refinar” la filosofía Cínica han sido constantes a lo largo de las diferentes épocas de la recepción histórica del Cinismo; e incluso hoy en día el Cinismo contemporáneo con el que vamos a trabajar más adelante se debe desprender de ciertos valores originales para poder presentarse como una corriente filosófica más actual.

<sup>40</sup> Publicado en: Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Op. cit.* pp.270-290.



Un referente del estoicismo romano cuyo pensamiento presenta cierta afinidad con los sabios Cínicos lo encontramos en Epicteto de Frigia (55-135 d.C), cuya proximidad con la Secta del Perro no nos debería ser extraña cuando descubrimos en su biografía que pasó gran parte de su vida como esclavo en Roma, un rasgo biográfico que comparte con algunos Cínicos originales.

Epicteto también fue un filósofo apócrifo, cuyo pensamiento conocemos hoy gracias al legado escrito dejado por Arriano de Nicomedia, su discípulo más destacado. Uno de los dos tratados elaborados por Arriano fue las *Disertaciones*, una obra compuesta originalmente por ocho libros -de los cuales han sobrevivido solo cuatro- donde se recogen un conjunto de discursos atribuidos al propio Epicteto. La influencia del Cinismo es fácilmente detectable en esta obra, pues a lo largo de los discursos se menciona en multitud de ocasiones a varios filósofos Cínicos, principalmente a Diógenes de Sinope. De hecho, algunos discursos están dedicados en exclusiva a ellos, aunque cabe decir que el legado Cínico del que se alimenta el pensamiento de Epicteto viene muy marcado por las anécdotas Cínicas transmitidas en el imaginario popular grecorromano.

Michel Foucault, cuya fascinación por los estoicos fue bastante evidente a lo largo de su obra, dedicó buena parte de sus últimos meses de vida a investigar el concepto de parrhesia desde el modo de vida del sabio Cínico. Aunque no llegó a publicar en vida estas investigaciones, sus avances fueron expuestos en el último curso que impartió en el *Collège de France* (1983-84) antes de su prematura muerte, lecciones con las que luego se editó la obra póstuma titulada *El Coraje de la Verdad*. Para investigar la parrhesia Cínica, Foucault recurre a varias referencias sobre el Cinismo, dedicando la segunda hora de la clase del 21 de marzo de 1984 a hacer una lectura rápida de la “misión Cínica” expuesta por Epicteto en el capítulo 22 del tercer libro de las *Disertaciones*. Al respecto, Foucault dice antes de adentrarse en la lectura:

“Epicteto va a desechar de esta representación de la vida cínica los rasgos más ruidosos, los más llamativo, los más escandalosos. Va a barrer el tema del impudor y a decir que el cínico no tiene que ser sucio, repelente; al contrario, debe atraer a la gente a su lado, no por el lujo, por supuesto, sino por la limpieza y la decencia. En consecuencia, va a suprimir de la vida cínica unas cuantas cosas. Agregaré, en la descripción de esa vida, una serie de elementos propiamente estoicos, en particular todo lo concerniente a la práctica del examen de las representaciones y la teoría de la propensión, la repulsión, el deseo y la aversión. Incluiré todas esas categorías estoicas dentro de su descripción de la vida cínica, de modo que tenemos una suerte de mixtura, de mezcla, la descripción estoicizante de un cinismo que es -querría detenerme en este aspecto- presentado aquí como práctica militante de la vida filosófica.”<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Foucault, M. *El Coraje de la Verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010. p.304.

Foucault advirtió a sus oyentes de que esta descripción del sabio Cínico propuesta por Epicteto no puede tomarse como la expresión directa de un Cínico, en cuanto que Epicteto nos está proponiendo una visión adulterada del modo de vida Cínico que, como se expone en la cita anterior, va a mezclar ciertos rasgos del Cinismo original con elementos estoicos. Este modelo de Cínico que nos propone Epicteto se basa, en primer lugar, en las referencias que hasta su momento (siglo I en Roma) habían llegado de los Cínicos originales y en particular de Diógenes de Sinope, aunque Epicteto en su exposición tiende a hablar del “modo de vida Cínico” o de la “misión Cínica” sin personificar, creando un estereotipo de lo que, a su parecer, debía ser el sabio Cínico.

En segundo lugar, este prototipo de Cínico que propone Epicteto no representa fielmente todos los rasgos más populares del Cinismo original sino que, como comenta Foucault, es una representación selectiva de los valores originales del Cinismo, por lo general tendiendo a desprenderse de aquellos valores más escandalosos que, para bien o para mal, siempre han popularizado las anécdotas Cínicas. Esta tendencia a desprenderse de los valores más grotescos va a ser bastante común en las lecturas latinas que intentan retomar -en un sentido constructivo- el pensamiento Cínico para la filosofía, aparentemente con la intención de “refinar” la idea que se tiene de esta escuela para convertir el Cinismo popular en una corriente influyente en el panorama filosófico de su tiempo. En este caso, el refinamiento del Cinismo le sirve a Epicteto para adaptar de forma más natural su pensamiento estoico a la interpretación que realiza del sabio Cínico.

Ése es precisamente el tercer rasgo a destacar que caracteriza al Cinismo de Epicteto: el hecho de que su lectura Cínica está claramente influenciada por ciertos valores puramente estoicos que no están presentes en el Cinismo, y que podrían llegar a ser incluso contradictorios con el pensamiento Cínico original. Debemos tener en cuenta que Epicteto no es un Cínico, ni muestra rasgos de haberlo sido en algún momento de su vida, pues el legado que nos ha dejado es de un pensamiento puramente estoico a mitad de camino entre el estoicismo original de la antigua Grecia y el posterior estoicismo romano de la última *Stoa*. Por tomar un ejemplo, cuando Epicteto hace referencia al modo de vida del Cínico, dice que el Cínico es tal porque ha nacido predestinado para ello, por lo cual según Epicteto el sabio no ha elegido ser Cínico, sino que se ha visto conducido por el destino a ser un Cínico. Es evidente que esta forma de afrontar el Cinismo no se identifica con la libertad individual del Cinismo griego, donde cualquiera podía convertirse en sabio siempre y cuando decidiera romper con su anterior modo de vida y entregarse voluntariamente a esta filosofía. Sin embargo, este modo de pensar encaja perfectamente con el determinismo estoico, según el cual el destino es inalterable y la virtud ética del sabio consiste en no interponerse en el devenir.

Por ello, en esta lectura Cínica que realiza Epicteto es donde, a mi parecer, podemos decir que se encuentra una de las primeras interpretaciones históricas del Cinismo, una interpretación que cuenta con las características antes mencionadas en el punto 2.2 del presente capítulo: parte selectivamente de algunas referencias sobre el Cinismo original heredadas de otras fuentes, pero en la interpretación añade valores propios de la filosofía propia del intérprete que no se corresponden con la corriente Cínica, dando lugar a un “híbrido” producto de la adaptación del Cinismo al pensamiento y época del autor.

Cabe decir que esta transformación que sufre el Cinismo en Epicteto no es un caso aislado que afecte solamente a esta escuela, sino que va a afectar en general a la filosofía helénica en su posterior inclusión al mundo latino. Esto puede deberse a las notables diferencias existentes entre el enfoque filosófico de Grecia y el enfoque filosófico del mundo romano, cuyo aprovechamiento del pensamiento heredado de los griegos pasó por una transformación de ciertos valores filosóficos tradicionales para adaptarlos a la cultura latina. A grandes rasgos, en el mundo romano la actividad filosófica se popularizó entre sectores mayores de la ciudadanía, lo que cambió el paradigma filosófico predominante en el mundo griego por el cual la actividad filosófica era exclusivamente labor del sabio que había decidido adoptar un modo de vida dedicado enteramente a la sabiduría. En el mundo romano, la reflexión filosófica se convierte en una actividad más común y cotidiana de lo que lo había sido en el mundo griego, exigiendo menos entrega a aquellos que podían acceder a la reflexión filosófica. De tal forma, el ciudadano podía reflexionar filosóficamente sin que ello le exigiera dejar de lado su modo de vida habitual. A ello se le sumó el que las pretensiones filosóficas del mundo romano exigían una aplicación mucho más práctica de la filosofía, evitando la simple contemplación teórica para dar lugar a una filosofía de corte más pragmático.

Fue precisamente esta adaptación la que permitió que las escuelas helénicas pudieran tener continuidad en el mundo romano, y en el caso del Cinismo es especialmente relevante esta adaptación para su supervivencia. Otras escuelas originariamente griegas como el estoicismo se ganaron fácilmente su lugar en el panorama intelectual romano debido a que el enfoque filosófico estoico podían corresponderse con ciertos aspectos de la idiosincrasia romana; pero el Cinismo planteó más problemas de adaptación. Por ello, el Cinismo no apareció en el mundo romano como una escuela propia, sino que generalmente apareció en el panorama filosófico latino de la mano de otras corrientes (principalmente del estoicismo) que, en sentido constructivo o en sentido crítico, trajeron a los sabios Cínicos al debate filosófico de su tiempo.

A este respecto, Miriam Griffin en la conclusión de su artículo titulado “el cinismo romano: atracción y repulsión” propone que, a pesar de que indudablemente el Cinismo entró en Roma de la mano del estoicismo, ambas escuelas se transformaron mutuamente para adaptarse e integrarse en el panorama filosófico latino:

“El nuevo y saneado ideal cínico ayudó al estoicismo a despojarse de los rasgos inaceptables de su herencia histórica (cínica y estoica) y a insistir en las nociones cínicas que atraían a los romanos. El valor de este ideal en un mundo dominado por Roma lo demuestra el hecho de que fue adoptado por otros que, en general, se mostraron críticos con la ignorancia y la rudeza cínicas, pero que no fueron estoicos.”<sup>42</sup>

Como posteriormente propone Miriam Griffin en el mencionado artículo, el Cinismo entró en el panorama romano gracias al refinamiento sufrido por su mezcolanza con los valores estoicos, pero el estoicismo también se pudo ver beneficiado de este intercambio, principalmente gracias a que el Cinismo pudo aportarle esa pasividad por las ramas filosóficas más teóricas del estoicismo griego (la lógica y la física) y pudo conducir al enfoque estoico hacia su rama más práctica: la ética. De esta forma, el Cinismo habría generado un debate ético con el estoicismo que pudo contribuir a despertar el interés del mundo latino por esta escuela.

En definitiva, por todo lo anteriormente expuesto cabe concluir que la corriente Cínica se perpetúa en la tradición grecorromana gracias a ese refinamiento sufrido por parte de los filósofos romanos, que no solamente se limitan a minusvalorar las anécdotas más groseras para hacer pasar al Cinismo por una escuela filosófica más seria; sino que también se aseguran de dejar de lado otros valores tradicionales que pudieran entrar en conflicto con la idiosincrasia romana como por ejemplo la desvergüenza (en una sociedad pudorosa) o la subversión (en una sociedad altamente condicionada por el poder de su régimen político).

Con esta tergiversación del pensamiento Cínico original en el mundo romano, se produjo una primera disrupción en el concepto de “cinismo” que aparentemente no se había dado en Grecia, y que claramente expone Epicteto en el tercer libro de las *Disertaciones*, en concreto en el capítulo 22 antes mencionado por Foucault. En “sobre el cinismo”, Epicteto diferencia entre lo que considera un Cinismo apropiado y otro inapropiado. Para Epicteto, la buena práctica del Cinismo desde la filosofía será aquella en la que el pensador es capaz de dejar de lado las anécdotas más vulgares, haciendo una reflexión activa de los valores Cínicos para extraer una sabiduría apta para el contexto filosófico de su tiempo, mucho más moderado y profundo. Por contra, Epicteto también

---

<sup>42</sup> Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los Cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000. p.269.

habla con desprecio de otro tipo de “cínicos” que simplemente se han limitado a aceptar pasivamente (sin ejercicio de reflexión) las anécdotas Cínicas originales, copiando las actitudes más deplorables de Diógenes sin ningún tipo de elaboración filosófica que medie.

Esta dualidad puede ser muy importante, pues en el mundo griego el concepto de cinismo parecía poseer un sentido unívoco, aquel que hace referencia exclusivamente a todo lo relativo a la escuela filosófica. Sin embargo, como acredita Derek Krueger a partir de los estudios de Billerbeck<sup>43</sup>, en el mundo romano (especialmente en el ámbito estoico) se pone de manifiesto la necesidad de distinguir entre una práctica “sincera” (la propiamente filosófica) y una práctica “falsa” (simple imitación) del Cinismo. Por tanto, tal vez aquí podría datarse el inicio de la dualidad conceptual de “cinismo” que llega hasta nuestros días, por la cual diferenciamos entre un Cinismo filosófico (reconocido dentro del gremio) y el sentido despectivo con el que nos referimos coloquialmente al cínico vulgar. Recordemos que, en el mundo romano, el cinismo tuvo una relevancia relativa en el panorama filosófico, pero posiblemente tuvo una gran influencia en el imaginario popular, haciendo que el cinismo tuviera mayor calado en la sociedad romana como una actitud personal más que como una doctrina filosófica. De tal forma, es muy probable que un sector de la sociedad interpretara de una forma vulgar y simple esas referencias provenientes de la Antigüedad, dando lugar a una concepción popular del sabio Cínico muy diferente de la concepción que tuvieron los pensadores y filósofos de la época.

## **2.4 El debate Cínico en la Edad Media.**

Una de las etapas más convulsas de la historia de la filosofía es la Edad Media, una época a veces poco valorada en las historiografías contemporáneas, a pesar de temporalmente abarcó cerca de un milenio. Durante este largo periodo, la filosofía está prácticamente sometida a las grandes religiones monoteístas (cristianismo, judaísmo e islamismo), cuyo control se ejerce sobre todas las áreas de la cultura medieval. De esta forma, las creencias religiosas se valieron de la filosofía para tratar de dar una justificación racional de las Sagradas Escrituras, asumiendo que la verdad irrefutable estaba contenida en las mismas y relegando a un segundo plano a la filosofía respecto a la teología. Por tanto, en caso de conflicto entre fe y razón, en este momento histórico la verdad venía indudablemente revelada por la fe, mientras que la razón podía caer en el error.

---

<sup>43</sup> Véase: Krueger, D. “El desvergonzado y la sociedad. La impudicia de Diógenes en la cultura romana imperial”, en: Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Op. cit.* pp.291-314.

Dicho dominio de la teología se ejerce desde un control real sobre la filosofía, pues durante esta etapa la labor del filósofo estaba prácticamente reducida a la tarea de los escolásticos, aquellos hombres de fe que dedican su vida al pensamiento gracias -entre otras cosas- a que tienen acceso a los textos filosóficos antiguos, lo cual supone un privilegio en una época en la que estos textos no se encontraban al alcance de la población de a pie. Debemos tener en cuenta que los textos filosóficos antiguos permanecían reclusos mayoritariamente en las bibliotecas de los monasterios y las abadías, haciendo que los únicos que pudieran tener acceso físico a esos libros fueran los eclesiásticos. También debemos tener en cuenta que la mayor parte de la población -además de no tener acceso a esas bibliotecas- eran prácticamente analfabetos, lo cual supone una barrera inexpugnable que impide acceder de primera mano a los textos filosóficos antiguos o a sus traducciones. Como resultado, se vive una época en la que el pensamiento está completamente bajo el influjo del discurso religioso, y por ello es la religión la que va a marcar los designios de las escuelas filosóficas de la Antigüedad durante esta etapa.

De tal forma, las escuelas antiguas sobrevivieron en la medida en que consiguieron adaptarse al enfoque de las Sagradas Escrituras, como ocurrió tempranamente con el platonismo a través de Agustín de Hipona, quien no tuvo grandes inconvenientes para adaptar los dualismos de la filosofía de Platón con la metafísica cristiana. Sin embargo, otras escuelas tuvieron más dificultades para adaptarse a los discursos religiosos, como por ejemplo ocurrió con el aristotelismo en el contexto cristiano, pues su filosofía de corte empirista planteaba algunos conflictos con ciertos dogmas teológicos. Lo interesante de este momento, y el punto de vista desde el cual vamos a enfocar la cuestión en el presente apartado, es el debate histórico que indirectamente se lleva a cabo entre las escuelas antiguas y los escolásticos, donde estos se esforzaron por aproximar las “filosofías paganas” de la Antigüedad al discurso teológico imperante, aunque ello pudiera suponer un alejamiento de las ideas originales de las escuelas antiguas.

Seguramente, uno de los mejores ejemplos de este alejamiento de las ideas originales lo vamos a encontrar en el Cinismo, una escuela cuya visión materialista del mundo -junto a un evidente ateísmo- entraba en conflicto directo con la metafísica cristiana y sus creencias. Por ello no va a ser común encontrar referencias a los Cínicos en los principales debates filosóficos de la Edad Media; pues al igual que sucedió en el mundo romano, el Cinismo en el Medievo tampoco va a aparecer como una escuela o una corriente propia, sino que aparece solo en algunas referencias marginales que ciertos autores del momento hicieron en sus comentarios, principalmente dirigidos hacia la figura de Diógenes de Sinope.

La que podría ser la referencia más interesante a los Cínicos surgida en el seno del cristianismo la encontramos en *La Ciudad de Dios*, obra de Agustín de Hipona. Su importancia no radica tanto en el contenido como en la procedencia, pues incuestionablemente Agustín fue el filósofo más notable del periodo medieval en la Europa cristiana. Nacido en el 354 d.C, su adaptación del platonismo a los dogmas de fe se convirtió en el paradigma predominante dentro de la escolástica cristiana hasta el siglo XIII, cuando este modelo ya mostraba importantes signos de agotamiento ante los problemas filosóficos del momento y fue siendo sustituido progresivamente por el nuevo paradigma aristotélico de Tomás de Aquino.

En el libro XIV de *La Ciudad de Dios*, Agustín dedica el capítulo 20 a realizar una crítica de los Cínicos titulada: “sobre la frivolisima inmoralidad de los cínicos.” Este capítulo se enmarca en un conjunto de argumentaciones acerca de la vida pública propia del cristianismo, recurriendo a los Cínicos como contraejemplo:

“Sostienen que, puesto que lo que se hace con la esposa es legítimo, no hay que avergonzarse por hacerlo en público, ni abstenerse de la unión conyugal ni en la calle ni en cualquier plaza. Vence, sin embargo, el pudor natural a una opinión errada. Pues aunque cuentan que Diógenes lo hizo en alguna ocasión jactanciosamente, pensando que así su escuela sería más famosa, si se grababa en la memoria de las personas tan extraordinaria desvergüenza suya, sin embargo, después los cínicos abandonaron tales prácticas, y prevaleció el pudor, que hace que los seres humanos sientan vergüenza ante sus congéneres, sobre el error de que los hombres aspirasen a ser semejantes a los perros.”<sup>44</sup>

Con un lenguaje bastante recatado, Agustín está haciendo referencia a aquellos testimonios sobre los primeros Cínicos que destacan su extravagante sexualidad pública, en concreto aquellos que recoge Diógenes Laercio sobre el acto de la masturbación llevado a cabo en la plaza pública por Diógenes de Sinope, y sobre los repetidos encuentros sexuales realizados en plena calle entre Crates e Hiparquía. Su crítica parte de la idea de que, aunque los Cínicos originales hacían gala de una vida impúdica como estrategia de difusión de sus ideales por medio del escándalo, el pudor acabó imponiéndose sobre ellos. Debemos tener en cuenta que para Agustín el pudor va implícito en el alma humana, por lo cual nunca podemos escapar por completo de sentir ese pudor o de padecer la vergüenza de la vida impúdica. Por otra parte, la idea de que al final prevalece el pudor entre los Cínicos puede resultar coherente si se fundamenta sobre esa tendencia al refinamiento del Cinismo que se va produciendo progresivamente a lo largo de la evolución de esta corriente en el mundo antiguo, sobre todo tras su inclusión en la cultura romana.

---

<sup>44</sup> Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios*. Gredos. Madrid. 2012. p.447.

Sobre esta idea, Agustín llegaría más lejos proponiendo la siguiente interpretación:

“Por ello también pienso que aquel o aquellos de los que se cuenta que actuaron de ese modo realizaron el acto sexual preferentemente a la vista de las personas que ignoraban qué se estaba haciendo bajo el manto, en lugar de atreverse a culminar dicho placer bajo la presión de las miradas humanas. En efecto, los filósofos no se avergonzaban de que pareciera que deseaban realizar el acto sexual allí donde la libido misma se avergonzaba de aparecer.”<sup>45</sup>

Desde el casto punto de vista de Agustín, sería posible que Diógenes no hubiera llevado a cabo tal masturbación abiertamente a la vista de todos, sino que hubiera ocultado este acto bajo su manto, o incluso que no hubiera llegado ni siquiera a hacerlo limitándose a simular el gesto con la mano.<sup>46</sup> Este ocultamiento bajo el manto sería el síntoma evidente de que el pudor estaba presente en estos filósofos, quienes se veían en la necesidad de ocultar este acto bajo su manto para poder realizarlo sin que el sentimiento de vergüenza se lo impidiera. De cualquier forma, cabe decir que esta interpretación que hace Agustín es puramente especulativa, pues según las fuentes de las que disponemos, en ningún momento se especifica que este acto hubiera sido realizado bajo el manto, por lo que parece que estamos ante un claro caso de interpretación en la que el intérprete ha añadido suposiciones propias al relato del testimonio.

De cualquier forma, lo más interesante de este capítulo de *La Ciudad de Dios* es que nos muestra, de forma simple y clara, las principales claves de la crítica cristiana al Cinismo. Esta crítica surge del inevitable choque entre la concepción corporeista del materialismo Cínico y la concepción metafísica del cristianismo en la cual el cuerpo no es más que la platónica “cárcel del alma”; enorme diferencia ontológica y antropológica que termina generando discrepancias morales, como vemos en la cuestión del pudor de las citas anteriores. Y es que para los Cínicos el pudor era algo convencional que podían cuestionarse a través de la puesta en duda de las normas sociales, mientras que para los agustinianos (y para el cristianismo en general) el pudor es algo natural, consustancial al alma humana, que va necesariamente ligado a la propia existencia.

---

<sup>45</sup> Agustín de Hipona. *Op. cit.* pp.447-8.

<sup>46</sup> Según la traducción de *La Ciudad de Dios* con la que trabajemos, y según la interpretación que cada lector pueda hacer del texto agustiniano, podemos entender la cita o bien como que los Cínicos realizaban el acto de la masturbación ocultándose bajo la manta, o bien que los Cínicos simplemente imitaban el gesto sin atreverse a realizarlo por pudor. Las traducciones con las que trabajan dos expertos como Derek Krueger en “El desvergonzado y la sociedad” o Daniel Kinney en “La personalidad cínica en la cultura medieval y renacentista” (ambos artículos incluidos en: Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los Cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000) no parecen dejar lugar a dudas de que Agustín hacía referencia a la imitación del gesto. Ahora bien, tras la lectura del texto original en latín y la revisión de algunas traducciones, esta interpretación no resulta tan evidente.



Esta crítica desde el cristianismo propuesta por Agustín nos sirve de buen ejemplo del modelo de crítica hacia el Cinismo que predominará en la filosofía medieval, pero también conviene dejar constancia de la existencia de pensadores medievales que realizaron una interpretación muy distinta del Cinismo, llegando incluso a tomar a Diógenes de Sinope como una figura en la que inspirarse. Esta lectura “positiva” de cierta parte del Cinismo no nos debería sonar extraña, pues como propone S. Matton en su artículo titulado “Cinismo y cristianismo en la Edad Media y en el Renacimiento”: «La Edad Media heredó la actitud ambivalente de los primeros autores cristianos, que vacilaban entre condenar a los cínicos o ensalzarlos.»<sup>47</sup> Por lo tanto, dentro del cristianismo habría continuado aquel debate sobre la validez o invalidez del Cinismo para la filosofía que se había abierto en el mundo romano, solo que en esta ocasión el criterio de validez filosófica lo marcan las diferentes formas de interpretar la religión cristiana.

Este debate pudo haberse extendido hasta la Baja Edad Media, pues en el artículo antes mencionado Matton propone a Juan de Gales (s. XIII) como el intento más logrado de conciliación entre el Cinismo y la moral cristiana en su *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum*, donde ve a Diógenes de Sinope como un ejemplo por su vida en la mendicidad, carente de bienes materiales y guiada en todo momento por la razón. No es de extrañar este acercamiento a Diógenes teniendo en cuenta que Juan de Gales era franciscano, una orden religiosa mendicante fundada por San Francisco de Asís que predicaba una vida según la pobreza, virtud que para los franciscanos permitía la aproximación espiritual a Dios a través de la renuncia de los bienes materiales en la vida terrenal. Por ello, esta lectura de Juan de Gales representa bien el tipo de acercamiento que se va dar entre ciertos filósofos medievales y el Cinismo, en concreto entre pensadores de corte ascético que vieron en la pobreza Diógenes de Sinope un modelo histórico de sabio a seguir.

Esta concepción de Diógenes que se popularizó entre algunos sectores del pensamiento medieval está basada en una interpretación parcial de los testimonios de los Cínicos transmitidos a través de la historia, donde selectivamente se han servido de ciertas referencias concretas para idealizar la figura de Diógenes como un sabio asceta, dejando de lado otras referencias igual o más relevantes que pudieran entrar en conflicto directo con esta visión ascética del Cínico. Es evidente que si nos quedamos solo con el modo de vida callejero y desprendido de Diógenes no se genera ningún conflicto con el ascetismo cristiano, siempre y cuando hagamos caso omiso de todas aquellas referencias biográficas al hedonismo Cínico basadas en el gozo de los placeres terrenales.

---

<sup>47</sup> Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los Cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000. p.318.

Paradójicamente, la vida sexual de los Cínicos suscitó algunos de los debates más fecundos en torno a esta escuela durante la Edad Media, como ya hemos visto con Agustín de Hipona. Siendo bastante populares las referencias sobre la sexualidad Cínica (y por tanto difíciles de ignorar), también surgieron interpretaciones muy peculiares con el propósito de eludir tan conflictivo asunto para aquellos cristianos que tomaron a Diógenes como buen ejemplo de sabio asceta. Como cuenta Thomas W. Laqueur en su obra *Sexo solitario, una historia cultural de la masturbación*, los pensadores de corte ascético no dudaron en ver la masturbación en Diógenes como una suerte de “remedio autónomo” para evitar que el individuo se dejara llevar por los placeres de la carne, anulando el deseo instantáneamente y sin ningún tipo de disfrute. En esta línea, Laqueur también habla de médicos medievales que vieron en la masturbación Cínica una especie de exigencia por salud, como una necesidad natural de expulsar fluidos para evitar males fisiológicos mayores, y ante todo una actividad carente de la experiencia del placer.

Con lo anteriormente expuesto queda patente que, ante estas lecturas ascéticas, nos encontramos con otro claro ejemplo de una interpretación subjetiva del Cinismo en la que ciertas características propias del pensamiento del intérprete han dejado su influencia marcada en la descripción que realizan del sabio Cínico. Al igual que vimos en aquellas interpretaciones llevadas a cabo en la Antigüedad por parte de los estoicos, estas lecturas ascéticas también parecen ir en la dirección del refinamiento de la doctrina Cínica, ensalzando el pensamiento Cínico al asumir que puede tener una vertiente filosófica profunda y moderada más allá de las escatológicas anécdotas biográficas. Aunque, ciertamente, la opinión que más se extendió en el Medievo acerca de los Cínicos está más próxima al punto de vista crítico que vimos en Agustín, por el cual los Cínicos no eran vistos como filósofos respetables sino como simples alborotadores desvergonzados.

Esta condena al Cinismo por parte de la filosofía medieval repercutió negativamente en la trayectoria histórica de dicha corriente, pues, durante el periodo de vigencia de la escolástica, el Cinismo quedó fuera de la primera línea del debate filosófico, suscitando poco -o ningún- interés entre los principales filósofos y limitando su presencia a estas referencias secundarias y mayoritariamente críticas. La consecuencia de ello fue el distanciamiento surgido entre el Cinismo y la filosofía, poniendo en cuestión la acepción positiva (filosófica) del término “Cínico” y ensalzando la acepción despectiva del cinismo como actitud vulgar y despreciable. Este milenio en el que la religión dominó el discurso filosófico pudo condenar a esta corriente al olvido asentando una idea (originaria del pensamiento latino) por la cual no se consideraba que los Cínicos pudieran ser realmente filósofos, idea que ha supuesto un lastre histórico que arrastramos hasta la actualidad.

## **2.5 Hermenéutica Cínica para una filosofía incompleta.**

Este breve análisis sobre la trayectoria inicial de la corriente Cínica en la Antigüedad y en la Edad Media nos sirve para comprobar en la práctica las dificultades de transmisión que esta escuela filosófica ha sufrido a lo largo de la historia. Estas dificultades de transmisión, como he tratado de exponer al inicio del presente capítulo, son debidas a las condiciones por las que se nos ha transmitido el pensamiento Cínico original, principalmente por ser una filosofía de la cual no poseemos ninguna obra original de referencia, pues ha sido transmitida por testimonios indirectos pasando de unos autores a otros a través de generaciones. A mi parecer, resulta interesante detenerse a analizar estas dificultades históricas de transmisión ya que las lecturas Cínicas que realizamos en la actualidad también vienen condicionadas por estas mismas dificultades, además de que aún arrastramos ciertas distorsiones históricas que sustentan algunos prejuicios contemporáneos sobre esta escuela.

Por otra parte, en estas primeras etapas del Cinismo en la historia del pensamiento hemos podido comprobar una de las constantes que se va a presentar a lo largo de toda su trayectoria: el factor interpretativo que caracteriza a las lecturas del Cinismo realizadas desde distintas épocas y desde distintos contextos culturales. Como he expuesto en el presente capítulo, esta necesidad de interpretación de la filosofía Cínica viene dada también por las condiciones en las cuales se ha transmitido, es decir, por ser una filosofía asistemática en su origen que se ha transmitido a través de las anécdotas biográficas que se relatan sobre sus principales filósofos, lo cual nos lleva a tener que interpretar esas anécdotas si queremos extraer el sentido filosófico de esta escuela.

Por estas condiciones particulares, el Cinismo se nos ha presentado siempre como una filosofía incompleta, pues cada época ha reconstruido el Cinismo desde su propio punto de vista, desde sus propios problemas particulares y, en definitiva, desde su propia filosofía. Por el hecho de ser una filosofía fragmentaria, los lectores de los Cínicos -también los actuales- nos enfrentamos a la tarea hermenéutica de tener que dar sentido al texto, un sentido que por sí mismo no se encuentra completo en el discurso original, y que nos obliga a realizar ciertas aportaciones en las que podemos condicionar la lectura de dicha escuela con elementos propios.

Esto nos pone en una tesitura muy compleja respecto a la interpretación del mensaje Cínico, pues en la medida en que esta corriente va avanzando a través de la historia y va siendo reinterpretada bajo diferentes prismas, se podría estar produciendo un alejamiento respecto de los orígenes de esta escuela. Pero por otra parte, esta constante interpretación ha servido para mantener

activa esta escuela, pues la experiencia Cínica se ha ido enriqueciendo con el paso del tiempo, convirtiendo esta vieja filosofía en una sabiduría viva en constante transformación, que interactúa con cada una de las épocas por las que pasa.

Desde este sentido “activo” la lectura Cínica se vuelve altamente interesante, pues analizar cómo se ha interpretado a los Cínicos en distintas épocas supone también analizar el debate que el Cinismo ha establecido con cada época. Como brillantemente lo expuso Juan Horacio de Freitas en su ponencia titulada “Acuñaición, institucionalización y transvalorización de la moneda en Foucault” (presentada en el Congreso «La actualidad de Michel Foucault» de 2015), el Cinismo, siendo una filosofía cuya intención original fue poner en cuestión el *nomos* del momento en el que fue engendrada -la decadencia de la *polis* griega-, se ha seguido enfrentado a lo largo de la historia a los diferentes “*nomos*” que han ido surgiendo en cada época y en cada contexto cultural, siempre manteniendo ese propósito inicial de ponerlo en cuestión.

En conclusión, el hecho de que el Cinismo se transforme en cada interpretación no tiene que suponer necesariamente una ruptura con su esencia original, pues en cada época se seguiría estableciendo un debate entre el Cinismo original y la filosofía propia del momento o del autor que la interpreta. Partiendo de este punto de vista, analizaremos más adelante cómo el Cinismo es integrado en el discurso filosófico contemporáneo, aceptado no como un simple análisis de una escuela antigua, sino como una herramienta activa para la filosofía contemporánea. Para ello, indagaremos sobre ese debate que el Cinismo antiguo establece con la época y atenderemos a los resultados que pueden salir de tal interacción. De tal forma, la lectura que aquí estoy proponiendo hacer se asemejaría a la propuesta por Gilles Deleuze, quien definió el trabajo sobre la historia de la filosofía con la metafórica imagen de una relación sexual en la que se procrea con el autor original:

“...concebir la historia de la filosofía como una especie de enclada o, lo que viene a ser lo mismo, de inmaculada concepción. Me imaginaba que me acercaba a un autor por la espalda y le hacía un hijo, que fuera suyo y que sin embargo fuera monstruoso. que fuera suyo era muy importante, porque era preciso que el autor diera efectivamente todo lo que yo le hacía decir. Pero que el hijo fuera monstruoso era también necesario, porque era preciso pasar por todo tipo de descentramientos, deslizamientos, roturas, emisiones secretas con los que he disfrutado mucho.”<sup>48</sup>

Este “híbrido filosófico”, realizado con Diógenes desde la actualidad, podría contener un atisbo de Cinismo contemporáneo.

---

<sup>48</sup> Deleuze, G. *Conversaciones*. Pre-textos. Valencia. 1995. p.15.





## Capítulo 3:

### La recuperación del Cinismo en la Edad Moderna.

Durante la Edad Media, el Cinismo desapareció de los debates filosóficos relevantes, siendo víctima de la campaña de desprestigio propiciada por los escolásticos, que alimentaron su desprecio hacia esta escuela basándose en unos dogmas religiosos que entraban en conflicto directo con sus preceptos. De tal forma, el Cinismo quedó arrinconado en la historia del pensamiento, excluido de la filosofía académica y condenado al olvido en la noche de los tiempos. Como consecuencia de ello, en el siglo XV el Cinismo entró en el panorama filosófico moderno sin demasiada repercusión.

Aunque el giro hacia la epistemología propiciado por el método cartesiano supuso un innovador cambio de paradigma, la Edad Moderna heredó ciertos rasgos de la filosofía medieval que marcaron su influencia durante esta nueva etapa. Lo vemos claramente en Descartes, el padre de la filosofía moderna que no duda en recurrir a razonamientos semejantes a los empleados por la escolástica medieval -como el argumento ontológico de Anselmo de Canterbury- para justificar la existencia de Dios dentro de su ontología; razón por la cual algunos historiadores de la filosofía todavía lo consideran el último de los escolásticos en lugar del primero de los modernos. Uno de estos rasgos heredados de la filosofía medieval podría ser el desprecio hacia la escuela Cínica, pues en esta nueva etapa se perpetúa esa indiferencia hacia los Cínicos por parte de los pensadores modernos, que también excluyen a esta corriente de los principales debates del momento. Además, el prejuicio de que los Cínicos no podían ser auténticos filósofos seguirá vigente en este periodo, y buena muestra de ello es que las escasas referencias a los Cínicos que encontramos por parte de los filósofos más representativos de esta época, son referencias notoriamente despectivas.

Una prueba de esta indiferencia hacia los Cínicos podrían ser las escuetas alusiones que encontramos en la obra del empirista David Hume (1711-1776), de las escasísimas referencias a los Cínicos que encontramos entre los autores de primera línea de este periodo. Una de ellas la encontramos en la conclusión del primer libro de su reconocido *Tratado de la Naturaleza Humana*:

“Los cínicos proporcionan un ejemplo excepcional de filósofos que, partiendo de razonamientos puramente filosóficos, caen de lleno en extravagancias de conducta tan grandes como las que hayan tenido jamás un monje o derviche. Hablando en general, los errores en religión son peligrosos; los de la filosofía, solamente ridículos.”<sup>49</sup>

La parte positiva de esta cita es que, a diferencia de otros contemporáneos, Hume sí que considera a los Cínicos como filósofos, aunque esta única mención que hace a ellos en todo el *Tratado de la Naturaleza Humana* es claramente despectiva. Nuevamente, el foco de la crítica vuelve a ser su comportamiento excéntrico, pues en esta conclusión Hume está diferenciando entre una “filosofía correcta” (aquella que nos presenta opiniones moderadas) y una “filosofía falsa” (basada en especulaciones vacías). Para Hume la filosofía correcta posee cierta fuerza sobre la conducta del individuo, pues es capaz de alterar nuestras tendencias naturales haciendo que se imponga la razón. En contraposición, la filosofía falsa recae únicamente en extravagantes actuaciones que no logran modificar la tendencia natural del individuo. Por tanto, los Cínicos vuelven a ser traídos a la filosofía como contraejemplo, pues Hume considera que esta escuela representa bien lo que el define como “filosofía falsa”, donde la debilidad de sus razonamientos no logra controlar la conducta del individuo.

Esta argumentación se basa en una lectura superficial de las anécdotas Cínicas, pues no profundiza en el contenido filosófico de esta escuela y se queda con un análisis que puede parecer semejante al de aquellos cristianos que veían a los Cínicos como unos vulgares hedonistas llevados a la deriva por sus tendencias instintivas. De cualquier modo, esta va a ser la única lectura que hace Hume de esta escuela, pues va en la misma línea que otra referencia marginal que encontramos en la *Investigación sobre los Principios de la Moral*, donde los Cínicos son nuevamente mencionados una sola vez en toda la obra, y también como contraejemplo del concepto humeano de virtud:

“De modo semejante, vemos que en la antigüedad, la perpetua hipocresía de estoicos y cínicos con respecto a la virtud, sus magníficas declaraciones y sus flacas realizaciones engendraron un disgusto en la humanidad; (...)”<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos. Madrid. 2008. p.381.

<sup>50</sup> Hume, D. *Investigación sobre los principios de la moral*. Alianza. Madrid. 2014. p.134.



Otra muestra representativa de la opinión que se tiene sobre los Cínicos en la Modernidad la podemos encontrar en Georg W. F. Hegel. Su contundente sistema filosófico y la buena reputación de su persona lo llevaron a ser uno de los filósofos más respetados del momento, siendo una referencia elemental en la institución universitaria germana y ejerciendo una gran influencia sobre el pensamiento de su tiempo. Uno de los muchos proyectos que lleva a cabo Hegel es la elaboración de una historia de la filosofía en un sentido muy próximo al contemporáneo, es decir, con un carácter enciclopédico basado en el tratamiento de la información histórica con pretensiones científicas. Dentro de sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* hay sitio para los Cínicos, pero lo que revela de ellos en el inicio de su sección ya deja patente la línea por la que discurre su lectura. Aquí el primer párrafo íntegro:

“Poco es lo que hay que decir acerca de los cínicos, ya que no imprimieron gran desarrollo a la filosofía ni supieron crear tampoco un sistema de las ciencias; fue más tarde cuando los estoicos se encargaron de elevar sus proposiciones a una disciplina filosófica.”<sup>51</sup>

Para un filósofo tan metódico como Hegel, el hecho de que los Cínicos no llevasen a cabo un desarrollo sistemático de su saber es razón suficiente para menospreciarlos como filósofos, considerando que estos no han aportado mucho a la historia de la filosofía y, lo que es más, sentenciando que fueron los estoicos quienes realmente hicieron una auténtica filosofía de su saber. Con independencia de este menosprecio, al anterior párrafo le sigue una breve descripción de la escuela Cínica basada en un análisis más intenso que el visto anteriormente en Hume; pues Hegel trabaja en profundidad a Diógenes Laercio dando una definición del Cinismo más próxima a la que hacemos en la actualidad: los Cínicos como individuos en busca de la completa libertad y la autodeterminación, búsqueda basada en la simplificación de las necesidades.

A pesar de las pretensiones científicas en el tratamiento de la información, su historia de la filosofía no se desprende de la opinión subjetiva del autor, como podemos apreciar claramente en la crítica a los Cínicos. Entre los argumentos con los que se justifica esta crítica, Hegel apostilla que la intención de determinarnos a nosotros mismos en toda circunstancia (como pretendían los Cínicos) es una insensatez en ciertos ámbitos de la vida en los que es preferible dejarse llevar por la cultura siguiendo las normas establecidas. Por otra parte, Hegel también critica el concepto de libertad que proponen los Cínicos, pues no se corresponde con el concepto de libertad del espíritu que concibe la filosofía hegeliana. En definitiva, Hegel considera que los Cínicos no eran tan independientes como pretendían, sino que al fin y al cabo eran un producto más de su tiempo.

---

<sup>51</sup> Hegel, G. *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. FCE. Méjico. 1995. p.128.

Por otra parte, Hegel parece mostrar algo de respeto por Antístenes y Diógenes, pues a cada uno de ellos le dedica una extensa descripción donde, aunque no destaca especialmente sus virtudes filosóficas, sí dice de ellos que “sólo las maneras individuales y la fuerza de carácter hace de ellos figuras interesantes.”<sup>52</sup> De tal forma, al menos parece que la personalidad de las grandes figuras Cínicas puede ser interesante para Hegel como talante filosófico, contrariamente a lo que opina de los Cínicos posteriores a quienes simplemente les dedica unas breves líneas para calificarlos de “repugnantes mendigos” a los cuales “no hay para qué tenerlos en cuenta en una historia de la filosofía.”<sup>53</sup>

Lo que nos puede interesar de estas citas anteriores no es la crítica que pone en juego como tal, sino más bien el hecho de que Hegel recoge una opinión sobre los Cínicos que seguramente compartía con otros filósofos afines de su época. Además, debemos tener en cuenta que sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* influirán sobre la interpretación que van a hacer de los Cínicos muchos otros filósofos posteriores, perpetuando así la crítica Cínica y manteniendo abierto el debate sobre si estos merecen ser tratados como filósofos o no.

A pesar de todo, sí que podemos hablar de una recuperación del pensamiento Cínico durante la Edad Moderna, aunque como ya hemos visto esta recuperación no la vamos a encontrar en la filosofía académica sino en otros ámbitos de la cultura europea. Louisa Shea propone buscar esta recuperación Cínica en la Ilustración, ese movimiento que se ubica aproximadamente en torno los siglos XVII y XVIII, y que abarca todos los ámbitos de la cultura: desde las ciencias hasta las artes, pasando por la política, la filosofía, etc. Hasta el momento, una de las definiciones más destacables de la Ilustración la ha aportado Immanuel Kant, uno de los principales promotores de este movimiento:

“Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración.”<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Hegel, G. *Op. cit.* p.131.

<sup>53</sup> Hegel, G. *Op. cit.* p.135.

<sup>54</sup> Kant, I. *Contestación a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* Gredos. Madrid. 2010. p.1.

Siguiendo la explicación de Kant, la Ilustración consiste en un movimiento cultural que se propone hacer madurar al ser humano, haciendo que la razón tome las riendas de la cultura y rechazando cualquier tipo de superstición que pueda afectar al entendimiento, lo cual se consigue deshaciéndose de toda explicación especulativa e irracional sobre la realidad. El movimiento ilustrado se construye basándose en los importantes progresos científicos que se producen a partir del siglo XV y que alimentan la idea de que el entendimiento, bien guiado según la razón, puede ser suficiente para dar una explicación global y precisa de la realidad que lleve al ser humano hacia su máximo perfeccionamiento. Además, los ilustrados también se inspiran en la corriente renacentista de los siglos XV y XVI, movimiento con el cual comparten una cierta fascinación por las sabidurías clásicas de la Antigüedad, y en concreto por el mundo griego.

Tomando como principal referencia la obra de Louisa Shea, en las próximas líneas profundizaremos en la hipótesis que ella propone respecto a la recuperación del Cinismo durante la Ilustración. Siguiendo el hilo de esta introducción, realizaremos un muestreo tomando a varios autores representativos de cada momento con el propósito de analizar cómo ha evolucionado la percepción de la escuela Cínica a lo largo de la Edad Moderna. El objetivo será arrojar luz sobre la importancia que esta recuperación moderna puede tener para comprender la interpretación contemporánea de la filosofía Cínica que veremos en el siglo XX.

### **3.1 Un Diógenes aburguesado.**

La doctora Louisa Shea, actualmente profesora de literatura francesa e italiana en la Universidad Estatal de Ohio, es la autora de una obra titulada en su idioma original *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon* (*La Ilustración Cínica: Diógenes en el salón*), un interesante trabajo procedente de Estados Unidos donde se analiza el desarrollo y evolución del Cinismo en el pensamiento moderno y contemporáneo. Todavía es una obra poco trabajada por los autores que abordan el tema del Cinismo contemporáneo, lo cual se puede justificar por su excesiva juventud (fue publicada por primera vez en diciembre de 2009) y por el hecho de que aún no ha sido traducida a otras lenguas fuera del ámbito anglosajón. A pesar de estas dificultades, la escasa cantidad de trabajos que encontramos con esta temática propicia que este libro se pueda convertir pronto en una referencia básica a tener en cuenta por todos aquellos que se adentren en el estudio del Cinismo contemporáneo.

Al igual que en el presente trabajo, el propósito de Shea tampoco es hacer un análisis pormenorizado de la escuela Cínica antigua sino, en su caso, estudiar cómo reaparece la corriente Cínica en la Ilustración y analizar cómo se desarrolla hasta el siglo XX. Y al igual que en nuestro caso, dar una breve explicación sobre los Cínicos antiguos ha sido inevitable, por lo cual dedica los primeros capítulos de su libro a una descripción de lo que fue esta escuela.

Teniendo en cuenta que nuestro propósito ahora es vislumbrar cómo el Cinismo reaparece en el pensamiento moderno al margen de la filosofía hegemónica, en este momento nos interesa abordar el análisis que hace Shea del ambiente cultural centroeuropeo en el siglo XVIII; y en concreto vamos a trabajar este análisis desde dos autores que, a su juicio, son elementales para entender esta entrada del Cinismo en escena: Jean le Rond d'Alembert y Denis Diderot. Ambos son franceses, coetáneos y reconocidos hombres de ciencia además de filósofos; aunque lo que realmente los une es que trabajaron juntos en un proyecto común como directores del *Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*.

Este proyecto, más conocido como *L'Encyclopédie*, nació a mediados del siglo XVIII con la ambiciosa intención de reunir todo el conocimiento obtenido hasta el momento, siendo compilado en 28 volúmenes que serían publicados progresivamente en la segunda mitad del siglo. Su método para trabajar la información estaba basado en los métodos científicistas propuestos por filósofos modernos anteriores como Descartes o Francis Bacon, y su propósito fue crear una obra de difusión del saber científico que sintetizara todos los grandes logros de la cultura Europea en lo que al conocimiento racional respecta. De esta forma, *L'Encyclopédie* se alimentó de las aportaciones de unos 150 pensadores franceses del momento, entre los cuales encontramos a filósofos de la talla de Rousseau, Montesquieu o Voltaire. Por todo ello, aunque *L'Encyclopédie* no fue la primera ni la única enciclopedia de su tiempo (pues surgieron otros proyectos similares en el panorama intelectual anglosajón y germano), el movimiento enciclopédico francés se convirtió en uno de los símbolos que mejor representa el espíritu de la Ilustración, siendo uno de los países que abanderó esta corriente.

Entre sus 72.000 artículos, *L'Encyclopédie* recoge la entrada «cynique», para la cual propone dos acepciones: una filosófica y otra médica. En la filosófica, este artículo aporta una extensa descripción sobre la escuela Cínica antigua claramente marcada por las referencias de Diógenes Laercio, algunas citadas literalmente y otras desarrolladas en forma de explicación sobre la vida de los Cínicos principales (Antístenes y Diógenes) y sobre otros menos relevantes.

Al final de dicho artículo encontramos una breve conclusión que bien nos puede servir como valoración general de la época sobre los filósofos Cínicos:

“Concluyendo este resumen histórico, hay sectas filosóficas que tienen, si se me permite decirlo así, un semblante más decisivo que el cinismo. Así fue con los académicos, los eclécticos, los cirenaicos, los pirrónicos, los escépticos; pero surgió el cinismo. Los falsos cínicos fueron un grupo de bandidos disfrazados de filósofos; y los antiguos cínicos, unas personas muy honestas que normalmente no merecen reproche alguno por haber sido unos entusiastas de la virtud. Poned un bastón en la mano de ciertos ermitaños del monte Athos, que ya cuentan con la ignorancia, la indecencia, la pobreza, la barba, los hábitos groseros, la cartera y las sandalias de Antístenes; supongamos que entonces ellos sufren una elevación del alma, una pasión violenta por la virtud, y un fuerte odio por el vicio, y entonces se convertirán en una secta de cínicos.”<sup>55</sup>

Como vemos en esta entrada, *L'Encyclopédie* tampoco escapa de esa ambivalencia respecto a la actividad filosófica de los Cínicos que hemos visto en otros debates. Sin llegar a excluirlos de la historia de la filosofía, aquí también se habla -al igual que hizo Hegel- de una escasa relevancia de la sabiduría Cínica respecto a otras escuelas filosóficas de la Antigüedad. Por otra parte, también se mantiene otro tópico propio de las lecturas históricas del Cinismo desde el mundo romano: la distinción entre un Cinismo auténtico y uno falso. El auténtico como aquel practicado por los sabios Cínicos originales de la antigua Grecia a los que se sigue admirando en la Modernidad (aún sin compartir todo de su filosofía), y el falso como el de las gentes que se hacen pasar por filósofos careciendo sus actos de carga filosófica, algo semejante a lo que ya reprochaba Epicteto a los supuestos sucesores Cínicos. Curiosa también la equiparación -de reminiscencias medievales- entre los Cínicos y los ermitaños del Monte Athos, seguramente refiriéndose a los monjes ascetas que por aquel entonces ya habitaban esta península griega supuestamente sagrada.

Según lo visto, este análisis realizado en *L'Encyclopédie* no aporta mucha novedad respecto a la imagen del Cinismo en la Modernidad que hemos visto antes en las lecturas y críticas de filósofos como Hume; lo cual es comprensible en la medida en que, de alguna forma, este trabajo enciclopédico es fruto de la conciencia de su época. Por tanto, lo que se espera de este análisis del Cinismo es que represente, en líneas generales, la imagen que el pensamiento predominante de la Modernidad tenía sobre los Cínicos.

---

<sup>55</sup> d' Alembert, J. Diderot, D. (eds.) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers Vol. 14*. FMR. Parma, Milán, París. 1970-1979. p.C 415. (Traducción: Adrián Baquero)

¿Dónde queda aquella recuperación del Cinismo que Louisa Shea ubica en la Ilustración francesa? Shea apenas da importancia a esta entrada de *L'Encyclopédie*, pues opta por rastrear la huella del Cinismo en otras obras de d' Alembert y de Diderot en las que se hacen algunas referencias particulares (y por tanto más subjetivas) a los Cínicos. Sobre el primero, Shea trabaja un ensayo titulado *Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie*, en cuya segunda edición de 1759 d' Alembert introdujo una matización sobre uno de sus trabajos anteriores titulado *Essai sur la Société des Gens de Lettres et des Grands, sur la Réputation, sur les Mécènes, et sur les Récompenses Littéraires* (1753), un ensayo dirigido a describir los valores que deberían caracterizar a los hombres y las mujeres de letras de su época. La cita sobre la que trabaja Shea es la siguiente:

“Nunca he entendido por qué la gente admira la respuesta de Arístipo a Diógenes: «si hubieras aprendido a vivir entre los hombres, no necesitarías lavar las verduras». Diógenes no acusó a Arístipo de vivir con los hombres, sino de ser sumiso a un tirano. Diógenes, quien desafió al Conquistador de Asia con su pobreza, y quien carecía solo de decencia para ser el verdadero modelo de hombre sabio, fue el más menospreciado de todos los filósofos en la Antigüedad, porque su intrépida franqueza lo convirtió en el azote de los filósofos.”<sup>56</sup>

En este escueto comentario se refleja un notable cambio respecto a las referencias a los Cínicos vistas antes en Hume, pues d' Alembert introduce a Diógenes de Sinope como buen ejemplo de la actitud que debería adoptar todo hombre de letras: libre e independiente, desafiante e imponiendo su franqueza. Es evidente que, como bien observa Shea, esta visión de Diógenes está basada en una interpretación parcial y subjetiva de las referencias clásicas, buscando de nuevo una lectura más sofisticada del sabio Cínico a quien d' Alembert no duda en ver como un auténtico filósofo, uno de los más destacables a pesar de haber sido menospreciado históricamente.

La exaltación del Cinismo que lleva a cabo d' Alembert no es algo tan innovador como puede interpretarse según la obra de Shea, pues existen varios ejemplos históricos anteriores de una exaltación intelectual del Cinismo. El más reciente se puede encontrar en un antecesor del movimiento ilustrado: el francés Pierre Bayle (1647-1706), quien ya había ensalzado la figura de Diógenes calificándolo como “un ser extraordinario” en la extensa entrada que dedica en exclusiva al Cínico en su *Dictionnaire Historique et Critique*. Lo realmente innovador de la lectura de d' Alembert es que, por primera vez, se hace patente una reivindicación de ciertos valores Cínicos tradicionales para la época moderna, como se expone en las líneas que siguen a la cita anterior:

---

<sup>56</sup> d' Alembert, J. *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, citado en: Shea, L. *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the Salon*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore, MD. 2010. p.30. (Traducción: Adrián Baquero)

“Cada época, y la nuestra sobre todo, necesitaría un Diógenes; pero la dificultad reside en encontrar hombres lo suficientemente valientes para ser únicos, y hombres lo suficientemente valientes para sufrir.” <sup>57</sup>

Para Shea, esta lectura supuso una nueva línea en las interpretaciones del Cínismo que se van a dar a partir de la Ilustración. Entre lo filosófico y lo literario, d’ Alembert -como otros ilustrados de la época- se inspira en las anécdotas de Diógenes Laercio y en los discursos ficticios de Dión de Prusa para modelar un Diógenes adaptado a los valores de su tiempo, dejando de lado las viejas discusiones sobre la validez de sus actos groseros para la filosofía y formando una visión idealizada del sabio Cínico como ejemplo de lo que debería ser un hombre culto. Como ya vimos en el capítulo 2, el refinamiento de la doctrina Cínica le ha servido históricamente a esta corriente para adaptarse y sobrevivir dentro de los debates filosóficos de otras épocas. En este caso la lectura de d’ Alembert, siendo un filósofo de referencia en el movimiento ilustrado francés, sirvió para integrar al Cinismo dentro de este nuevo contexto cultural de la Ilustración:

“D’Alembert transformó al Cínico antiguo en un hombre de letras y lo integró en un selecto grupo cuyos lugares de reunión fueron los salones parisinos, y con quien compartió el proyecto de escribir y respaldar *L’Encyclopédie*.” <sup>58</sup>

Shea valora muy positivamente la recepción del Cinismo en la Ilustración francesa como la recuperación de esta escuela condenada históricamente al olvido. Ciertamente es que la difusión que dio d’ Alembert a su Diógenes ayudó a poner en primera línea de las discusiones filosóficas a un Cínico, una primera línea que no es la de los grandes pensadores de la filosofía hegemónica, sino más bien la de los movimientos culturales surgidos en la sociedad francesa durante el siglo XVIII. En este contexto, el Cinismo volvió a popularizarse a través de su reaparición en los debates filosóficos de la burguesía acomodada, bajo la pretensión ilustrada de obtener mayor conocimiento y con suficiente tiempo libre para dedicarlo a la lectura. De esta forma, el Cinismo entró de lleno en los salones de las grandes ciudades francesas en los que la burguesía se reunía para debatir sobre sus lecturas (de ahí el subtítulo del libro de Shea: «Diógenes en el salón»). Con esto se pone fin a algunos prejuicios históricos haciendo que las clases altas valoraran la actitud filosófica de los Cínicos por encima de sus groseros actos callejeros; contribuyendo a un refinamiento del Cinismo que, aunque lo alejara de su esencia original, sin duda ayudaría a adaptarlo al debate contemporáneo salvándolo del olvido.

---

<sup>57</sup> d’ Alembert, J. *Mélanges de littérature, d’histoire et de philosophie*, citado en: Shea, L. *Op. cit.* p.30. (Traducción: Adrián Baquero)

<sup>58</sup> Shea, L. *Op. cit.* p.31. (Traducción: Adrián Baquero)

Ahora bien, ¿qué pudo atraer a los Cínicos hacia estos salones? Sus rudas formas y su modo de vida en la pobreza difícilmente pueden encajar con el modo de vida refinado y ostentoso de la sociedad burguesa, adinerada y cada vez más apoderada. Sin embargo, hubo algo en los Cínicos que sedujo a los pensadores de la República de las Letras, ese movimiento intelectual surgido en Europa y América en plena Ilustración, a mitad de camino entre lo filosófico y lo literario. Esta “república”, por supuesto, no es un sistema político real, sino simplemente una comunidad intelectual que fomentaba la obtención de conocimiento así como el intercambio y la discusión de la información, por lo cual el espacio de los salones y las capacidades retóricas de los participantes jugaron un papel importante en este momento.

Como vimos antes, los valores destacados por d’Alembert en su Diógenes contribuyeron a tomarlo como ejemplo del sabio que ejerce su sabiduría con franqueza y pasión. Por otra parte, basándose en el artículo de Robert Bracht Branham titulado “Invalidar la moneda en curso: la retórica de Diógenes y la invención del cinismo”,<sup>59</sup> Shea explora la posibilidad de que estos intelectuales ilustrados encontraran en Diógenes un conjunto de recursos retóricos, discursivos y filosóficos de los que escaseaban en sus refinadas discusiones de salón, siempre marcadas por la educación y la cortesía tradicional en las clases altas. De tal forma, según Shea:

“El Cinismo aparece, entonces, no como una práctica ajena al estilo educado sino como un potencial inherente en la escritura conversacional, su peligroso extremismo o su exceso lógico como un potencial a la vez seductor y amenazante.

Esta estrecha afinidad entre el estilo cortés y la retórica Cínica ayuda a explicar por qué los filósofos estuvieron tan preocupados con la definición de los límites aceptables de lo Cínico dentro de la esfera de las letras y la crítica social. El interés en el Cinismo fue motivado tanto por el deseo de vigilar las fronteras del mundo cortés como por una atracción por el honesto coraje de la parrhesia Cínica.”<sup>60</sup>

Según esta hipótesis, la exótica esfera Cínica podría haber aportado una nueva forma de potenciar el discurso ilustrado, explorando los límites de la retórica y experimentando con las fronteras de la cortesía. De esta forma, la feroz carga crítica del Cinismo antiguo hacia la cultura se ve reducida a una refinada puesta en cuestión de lo culturalmente aceptable, al servicio de aquellos que quieren destacar intelectualmente dentro de la cultura por medio de una retórica más agresiva.

---

<sup>59</sup> Incluido en: Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los Cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000. pp. 111-141.

<sup>60</sup> Shea, L. *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the Salon*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore, MD. 2010. p.37. (Traducción: Adrián Baquero)



Sea como fuere, la obra de d' Alembert fue una de las pioneras en la recuperación filosófica del Cinismo de la Edad Moderna, pero ni mucho menos fue la única. A mediados del siglo XVIII, se populariza la figura del Cínico y comienzan a aparecer referencias a Diógenes tanto en obras filosóficas como literarias. Uno de los filósofos destacados por Shea que contribuyó a este resurgimiento del Cinismo en la Ilustración es el polifacético hombre de letras Denis Diderot, coautor de la *L'Encyclopédie*, cuyo campo de estudio abarca desde las matemáticas hasta la filosofía, pasando por las ciencias naturales y la literatura. La obra literaria de Diderot no escapa del ámbito del pensamiento, pues sus novelas se caracterizan por una constante recurrencia a temas filosóficos, por una importante carga crítica, y por el uso de elementos como la ironía, el sarcasmo y el humor. Con estos recursos, el discurso de Diderot puede parecer que se asemeja al discurso Cínico, aun a pesar de que Diderot representa fielmente el arquetipo de hombre ilustrado que se reúne en los lujosos salones de alta alcurnia para debatir cortésmente.

La relación de Diderot con los Cínicos se caracteriza por sus altibajos, pues entre las distintas referencias que aparecen en varios de sus escritos nos encontramos que en algunos momentos Diderot establece cierta afinidad con los Cínicos, mientras que en otros se produce una contundente crítica hacia ciertos valores de esta escuela. Shea argumenta que es en obras de índole personal como *Le Neveu de Rameau* (diálogo satírico que, en principio, no enseñó públicamente salvo a sus más allegados) donde encontramos más proximidad entre Diderot y los Cínicos, hasta el punto de que el personaje de Diógenes se presenta como un *alter ego* del propio autor en cuya boca puso palabras criticando a otros filósofos que, seguramente, él nunca habría pronunciado públicamente en su nombre. Sin embargo, en otras obras más populares y de mayor difusión como en *Pensées Philosophiques* es donde encontramos ese distanciamiento crítico con el Cinismo, principalmente motivado por discrepancias del Diderot más moralista con las groseras formas y con el impúdico estilo de vida de los antiguos filósofos de la Secta del Perro.

Shea también dice que estas variaciones en la relación entre Diderot y el Cinismo se podrían clasificar según distintos momentos de su vida y obra, dándose una primera etapa de identificación personal con la filosofía Cínica que comienza en torno a 1748, seguida de una etapa de rechazo de su propio Cinismo en torno a 1769, para finalmente volver a recuperar el espíritu del Cinismo en la crítica política de sus últimos años de vida. Esta tensión también podría apreciarse en la conclusión citada anteriormente del término «*cynique*» en la *L'Encyclopédie*; un artículo cuya autoría Shea no duda en atribuir a Diderot y en donde, como ya hemos visto, podemos percibir una mezcla de crítica a la vez que se deja entrever una lectura positiva de cierta parte del Cinismo.

Estas diferencias entre Diderot y el Cinismo le sirven a Shea para destacar un hecho que se presenta comúnmente entre los pensadores franceses -y también alemanes- de este periodo que pretenden traer a los Cínicos a su presente, y que también hemos visto en d'Alembert:

“El compromiso personal de Diderot con el Cinismo deja claro que los enciclopedistas no dieron la espalda a los rasgos Cínicos más disruptivos y radicales sin pesar. Pero ellos les dieron la espalda en un intento por salvar al Cinismo para la filosofía. Los filósofos trataron de poner al Cinismo de nuevo en circulación tras su devaluación en manos de los escritores de la Contrarreforma, y con este fin ellos renovaron a los Cínicos despojándolos de sus aliados impuros, de su lengua mordaz y de sus modales groseros.”<sup>61</sup>

De tal forma, según Shea toda recuperación Cínica dada en la Ilustración pasa por despojar a los Cínicos de aquellos elementos más repudiados, elementos que históricamente habían desprestigiado a esta escuela. Según lo visto en los capítulos anteriores, no puede decirse que esta idea sea nueva de este periodo, pues los modestos intentos que habían existido anteriormente en la historia de la filosofía por recuperar el Cinismo siempre han pasado por esa interpretación en clave de refinamiento de su doctrina para adaptarla al contexto filosófico del momento, como ya sucedió con Epicteto en el mundo romano o con los ascetas medievales. A pesar de ello, cierto es que, en el periodo de la Ilustración que trabaja Shea, el Cinismo se recuperó y popularizó con más fuerza que en anteriores ocasiones, tras varios siglos en los que simplemente se había recurrido a esta escuela antigua en remotas ocasiones y casi siempre como mal ejemplo.

Por tanto, como sucede con Diderot, podemos decir que toda recuperación del Cinismo hasta el momento ha pasado por una crítica -en forma de rechazo- de algunos valores Cínicos, al mismo tiempo que un reforzamiento de otros valores que se pretenden reivindicar para la época. Según lo visto, la crítica de los ilustrados a los Cínicos no tiene nada de nuevo, pues aquello que sigue despertando rechazo entre estos pensadores sigue siendo la grosera e impúdica vida Cínica. La diferencia es que, en esta ocasión, los ilustrados no rechazaron por completo esta escuela antigua sino que optaron por quedarse con el contenido filosófico que reside tras sus desvergonzadas anécdotas callejeras. De esta forma, durante la Ilustración se ha ido moldeando una imagen del Cínico menos escatológica y más apta para la filosofía del momento, en cierta medida un Diógenes más aburguesado, pues como dice Shea: “el antiguo filósofo renació como el niño de la República Literaria: un joven educado y culto dedicado a la mejora de la sociedad.”<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Shea, L. *Op. cit.* p.43. (Traducción: Adrián Baquero)

<sup>62</sup> Shea, L. *Op. cit.* p.45. (Traducción: Adrián Baquero)

### 3.2 De la Ilustración al siglo XIX: Schopenhauer y Nietzsche.

La hipótesis de Shea es que el siglo XVIII, y en concreto el movimiento ilustrado francés, es es momento clave en el cual se recupera el Cinismo del olvido en el que había caído por los designios de la historia, una recuperación tanto en el panorama filosófico como en el literario donde los Cínicos reaparecen como modernos intelectuales, interpretados bajo un nuevo prisma más pulido y sutil. Lo importante de este estudio para nuestros intereses es que, según Shea, esta revitalización del Cinismo es imprescindible para entender la recuperación Cínica que se dará en el siglo XX (objeto de estudio de nuestro trabajo), pues a partir de la Ilustración se va a despertar un constante interés por los Cínicos que intentará revivir su discurso, actualizándolo a la época para adquirir validez en la filosofía contemporánea. Uno de los desafíos más interesantes que afronta el Cinismo entre el siglo XVIII y el XX es pasar de ser una corriente que reaparece en los debates populares de salón de la mano de algunos intelectuales del momento, hasta reconciliarse posteriormente con la filosofía académica contemporánea, siendo hoy valorada en un ambiente filosófico en el que tradicionalmente había sido vetada.

A parte de la gran estimación que hace Shea del Cinismo en el XVIII, también propone que fue durante este siglo cuando surgió la distinción entre el concepto de Cínico propiamente filosófico y el concepto vulgar de cínico que usamos hoy coloquialmente:

“Pero la distinción que actualmente se usa, entre el Cínico y su minúsculo doble, el *quínico* y el *cínico* [distinción conceptual que emplea Sloterdijk], es un producto de la modernidad. La definición de cinismo como actitud de desengañada superioridad tiene sus raíces en el ambiguo estatus moral atribuida a los antiguos Cínicos, pero que emerge como una categoría separada, desenganchada de sus raíces filosóficas, sólo en el siglo XVIII.”<sup>63</sup>

Pese a que desde el mundo romano ya surgen dos valoraciones antagónicas del concepto “cínico”, cierto es que el uso de esta distinción en el sentido contemporáneo se populariza en el siglo XVIII, aunque Shea no aporta excesivos detalles de cómo o dónde surgió tal distinción, lo cual exigiría un estudio genealógico de este concepto bastante complejo. Parece plausible que en este momento histórico, en el cual surge una clara revalorización positiva del Cinismo, siga perviviendo en el imaginario popular el sentido despectivo que dicho término había tenido tradicionalmente, propiciado por todos aquellos pensadores que históricamente se habían dedicado a desprestigiar a esta escuela realzando sus valores más reprochables. Por suerte, a partir de la Edad Moderna se distinguen estas dos acepciones, aunque queden representadas bajo el mismo concepto.

---

<sup>63</sup> Shea, L. *Op. cit.* p.195. (Traducción: Adrián Baquero)

Esta valoración tan positiva de la escuela Cínica en el final de la Modernidad podría no ser algo tan generalizado fuera del contexto ilustrado francés, pues no podemos ignorar que durante el siglo XVIII sigue existiendo una fuerte corriente crítica hacia los Cínicos antiguos. La crítica más potente ya la hemos abordado en el análisis que hace Hegel en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, un trabajo que sintetiza bastante bien las razones por las cuales la escuela Cínica no encajaba con la filosofía académica de ese siglo, en un contexto filosófico que todavía guardaba una estrecha relación con las metafísicas de corte tradicional.

Por otra parte, a los enemigos de los filósofos Cínicos de la Modernidad también los vamos a encontrar fuera del ámbito de la filosofía, en un sector que tradicionalmente ha sido crítico con ellos, y que en esta época no iba a ser distinto:

“La irreverente obscenidad del Renacimiento Cínico literario tropezó con la resistencia y la hostilidad en el siglo XVII, cuando la Contrarreforma montó un feroz ataque contra el Cinismo. Los intentos medievales y humanistas por reconciliar el Cristianismo con el Cinismo dieron paso, en los escritos de los autores religiosos del siglo XVII en Francia, a una condena absoluta de los Cínicos antiguos.”<sup>64</sup>

Para Shea, uno de los principales obstáculos a los que deben hacer frente los filósofos que pretenden recuperar el Cinismo en el siglo XVIII es la devaluación que había sufrido esta escuela durante el siglo anterior por parte de los escritores franceses de la Contrarreforma. El refuerzo de los ideales conservadores de la Iglesia Católica propiciado por la oposición al movimiento reformista de Lutero acabó con cualquier intento de reconciliación del Cinismo con el Cristianismo que se hubiera podido dar, aportando una crítica unánime por parte de la iglesia. El foco de la crítica fue el mismo que ya había criticado Agustín de Hipona más de un milenio antes: la exuberante sexualidad Cínica, una crítica más que esperable dado que durante la Contrarreforma se radicaliza el debate sobre la represión de la sexualidad. Para Shea, fue realmente d’Alembert quien hizo frente por primera vez a esta crítica tan extendida en Francia, planteando un nuevo punto de vista de los Cínicos que pasaba por alto sus más reprochables actitudes para poder llegar a generar una imagen positiva de Diógenes.

De forma anecdótica, resulta curiosa otra faceta de los filósofos ilustrados que colateralmente aborda Shea y que también nos sirve para indagar más sobre la percepción que se tiene de la filosofía Cínica en la Edad Moderna, especialmente cuando esto incumbe directamente a dos de los filósofos más relevantes de este periodo:

---

<sup>64</sup> Shea, L. *Op. cit.* p.27. (Traducción: Adrián Baquero)

“Voltaire escribió al ginebrino, ridiculizando a Rousseau por su inclinación Cínica hacia la animalidad bruta a expensas de cualquier proyecto concreto de reforma social. Mirar más de cerca los escritos de los philosophes [Wieland y Voltaire] sobre Rousseau muestra, sin embargo, que ellos reaccionaron negativamente no solo por su percibida falta de realismo (principal crítica de Wieland) sino también por su compromiso de vivir como los antiguos Cínicos, fuera de la sociedad parisina y en directo conflicto con los valores propagados por la República de las Letras de la Ilustración.”<sup>65</sup>

Shea encuentra testimonios escritos de ciertas personalidades del siglo XVIII que identificaron a otros intelectuales del momento como “filósofos Cínicos” en un sentido claramente despectivo, como si de un insulto se tratara. El caso concreto que estudia es el de Jean-Jacques Rousseau, filósofo suizo y abanderado del movimiento ilustrado francés, también colaborador de *L'Encyclopédie*. A pesar de que pudiera haberse dado un acercamiento hacia los Cínicos por parte de un joven Rousseau, a lo largo de su obra no encontramos evidencias claras de que el propio Rousseau se identifique como afín al Cinismo. Sin embargo, cierto es que la filosofía de Rousseau y el pensamiento Cínico comparten algunas semejanzas en su forma de entender al ser humano: el mito del “buen salvaje” de Rousseau representa la posición antropológica del hombre bueno por naturaleza que se corrompe cuando entra en contacto con la cultura; un punto de vista no muy lejano al planteado por los Cínicos antiguos según el cual el hombre, en su estado de naturaleza (animalidad) puede llegar a la *eudaimonia*, mientras que la cultura pone dificultades a este camino. Por ello, a los Cínicos y a Rousseau los une una crítica hacia la cultura, un valor no muy común entre los ilustrados, razón por la que Rousseau no encajaba bien con sus contemporáneos.

La crítica a Rousseau por su “Cinismo” parece ir más allá de las similitudes en su filosofía, pues Voltaire lanza esta crítica aludiendo directamente a su siempre polémica vida privada. La personalidad de Rousseau dista mucho de la esperable entre los hombres de letras de la Ilustración, pues su actitud huraña lo llevó a un distanciamiento con la sociedad parisina del momento, así como a un distanciamiento con el sistema de valores propio de los ilustrados. Por tanto, no era habitual ver a Rousseau entre los asistentes a los debates de los salones, ni tampoco participando en las grandes fiestas de la sociedad parisina. Además, ésta no parece ser la única crítica que surge hacia él en este momento, pues el escritor Christoph Martin Wieland (quien toma a los Cínicos como protagonistas en su literatura) también ve a Rousseau como un moderno Diógenes en su *Sokrates Mainomenos oder Die Dialogen des Diogenes von Sinope*, aunque esta equiparación responde a una crítica sobre la falta de contacto con la realidad que Wieland ve en ambos filósofos.

---

<sup>65</sup> Shea, L. *Op. cit.* p.95. (Traducción: Adrián Baquero)

De tal forma, Shea considera que estos filósofos proyectaron en Rousseau (con intención de ofender) algunos de los valores negativos que tradicionalmente habían sido empleados por los críticos para descalificar a la escuela Cínica; en este caso, la actitud antisocial de Diógenes y su escasa preocupación por cumplir con las formalidades que la cultura le imponía. Por otro lado, durante este periodo también hubo otros filósofos que eran comparados con los Cínicos al respecto de sus valores positivos, como cuando d'Alembert fue visto como un nuevo Diógenes por parte de sus amistades al no atender los requerimientos de la corte rusa, un desprecio parecido al del sabio Cínico con Alejandro Magno. Por tanto, resulta difícil afirmar categóricamente que el siglo XVIII sea el siglo de la plena aceptación del Cinismo, pues en este momento surge un interesante choque entre aquellos que ven un potencial filosófico en la recuperación de ciertos valores Cínicos, y por otra parte aquellos que todavía perpetúan la imagen negativa de la escuela Cínica, sea por razones de índole filosófica como Hegel, por razones religiosas como los escritores de la Contrarreforma, o simplemente como un concepto despectivo en el imaginario popular y filosófico.

Para seguir indagando sobre cómo el Cinismo logró abrirse un hueco en la filosofía contemporánea debemos proseguir nuestro camino hacia el siglo XIX, y siguiendo con nuestra metodología de seleccionar muestras entre los filósofos de cada época para rastrear la percepción que se tiene de los Cínicos, conviene abordar ahora la figura de Arthur Schopenhauer, un filósofo alemán del siglo XIX cuya carrera se cruzó con la de Hegel, llegando ambos a coincidir como profesores en la Universidad de Berlín. La rivalidad generada entre ambos -especialmente motivada por la conflictiva personalidad de Schopenhauer- se vio reflejada en el ámbito de lo profesional cuando Schopenhauer decidió programar sus clases de la Universidad de Berlín a la misma hora que las de Hegel con el objetivo de desbancarlo, siendo un tremendo fracaso por su parte. Esta rivalidad también se vio reflejada en sus obras, pues Schopenhauer dedicó bastantes líneas expresamente a descalificar a Hegel y a su filosofía idealista, llegando incluso a los insultos directos hacia su persona. Y, por supuesto, esta rivalidad también se vio reflejada en su producción filosófica, pues Schopenhauer trató de elaborar un sistema idealista alternativo al propuesto por los filósofos clásicos del Idealismo Alemán (Hegel, Fichte y Schelling), justificándose en que estos habían realizado una mala interpretación de la obra kantiana y proponiéndose elaborar una propuesta filosófica más fiel a los intereses originales de Kant. Son precisamente estas diferencias filosóficas las que van a jugar en este momento a favor del Cinismo, pues mientras que en Hegel hay un rechazo (o cuanto menos un notable desinterés) por los filósofos de esta secta, por parte de Schopenhauer se da un interesante acercamiento.

No se puede decir que Schopenhauer fuera un filósofo Cínico como tal o que prestara excesiva atención a estos, pero en el amplio volumen de temas que abarca en sus obras aparecen varias referencias muy concretas a los filósofos de esta escuela. Las primeras alusiones ya las encontramos en el primer volumen de su obra más significativa: *el Mundo como Voluntad y Representación* (1819), en concreto una cita muy casual de Antístenes en el apartado 16 donde se habla sobre el valor de la razón frente a las calamidades de la vida; y una escueta mención a Diógenes de Sinope en el apartado 23 al respecto de su muerte voluntaria al decidir dejar de respirar, anécdota que Schopenhauer emplea como posible ejemplo de que la respiración pueda ser un movimiento voluntario.

Encontramos unas referencias más interesantes a los Cínicos en el segundo volumen de la obra antes mencionada, una ampliación publicada en 1844 y compuesta por suplementos a los libros del primer volumen. En el capítulo 16, Schopenhauer revisa precisamente el apartado 16 de su primer volumen retomando la cuestión sobre el uso práctico de la razón para la vida en los filósofos de la Antigüedad, para lo cual realiza un análisis de mayor profundidad sobre los estoicos principalmente, pero también trabajando a los Cínicos en la medida en que, para Schopenhauer, el estoicismo procede claramente de dicha secta. Schopenhauer resume así el pensamiento Cínico:

“El pensamiento fundamental del cinismo es, por consiguiente, que la vida en su forma más simple y nuda, con las miserias que la naturaleza le ha adjudicado, es lo más soportable y lo que se ha de elegir; porque todos los recursos, comodidades, diversiones y placeres con los que se la quiere hacer más agradable no llevan consigo más que molestias nuevas y mayores que las que originariamente le pertenecen.”<sup>66</sup>

Como vemos, Schopenhauer continúa con la tendencia iniciada en la Ilustración de realizar una interpretación filosófica del Cinismo, dejando de lado las tradicionales descalificaciones por sus actitudes groseras. Además, se recupera la interpretación de la figura de Diógenes desde el punto de vista ético, en concreto desde su desapego hacia los bienes materiales y su desprecio por los placeres innecesarios que nos impone el sistema. Recuperar esta interpretación no es nada casual, pues precisamente es la que mejor se adapta al pensamiento del propio Schopenhauer. No debemos olvidar que Schopenhauer, fascinado por la figura de Buda, planteó una teoría ética -marcada por su propia visión pesimista- donde la clave para sobrellevar la vida con las menores complicaciones posibles consistía en ser capaces de apartarnos de todo tipo de deseos prescindibles mediante el uso práctico de la razón, para así minimizar el dolor al que nos arrastra nuestra “voluntad de vivir”.

---

<sup>66</sup> Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación vol. II*. Trotta. Madrid. 2005. p.191.

Esta interpretación del Cinismo podría parecer que sigue una línea muy semejante a la de aquellas realizadas durante la Edad Media por parte de ciertos cristianos que veían en Diógenes como un monje asceta, pero Schopenhauer se distancia de esta interpretación planteando con claridad las diferencias existentes entre este modelo ético del Cinismo y el de los cristianos:

“Coinciden en el resultado [ascetas cristianos y Cínicos], pero el pensamiento fundamental de ambos es totalmente distinto: en los monjes es, igual que en los saniasis afines a ellos, un fin emplazado más allá de la vida; pero en los cínicos es únicamente la convicción de que resulta más fácil reducir al mínimo sus deseos y necesidades que lograr satisfacerlas al máximo, lo cual es hasta imposible, ya que con la satisfacción los deseos y necesidades crecen hasta el infinito; de ahí que, para alcanzar el fin de todas las éticas antiguas -la mayor felicidad posible en esta vida-, tomaran el camino de la renuncia como el más corto y fácil: (...)”<sup>67</sup>

De tal forma, según Schopenhauer la principal diferencia reside en que los cristianos dirigen su ética hacia la trascendencia sobre este mundo (para la salvación «más allá de la vida») mientras que los Cínicos -así como otros filósofos de la Antigüedad- llevan a cabo su ética plenamente enfocada hacia lo terrenal, en concreto hacia una vida lo más feliz posible asumiendo que ser absolutamente felices es imposible. Aunque coinciden en su desapego por los placeres, la diferencia entre sus planteamientos éticos es, por tanto, un asunto puramente ontológico: los Cínicos no contemplan una vida más allá de la terrenal y nos intentan ayudar a superar ésta lo mejor posible, mientras que los cristianos ven la vida terrenal como una simple transición accidental hacia una vida mejor para la cual tenemos que prepararnos. A ello, Schopenhauer añade que estas diferencias también se van a poner de manifiesto en la actitud de ambos:

“La diferencia fundamental entre el espíritu del cinismo y el de la ascética se pone claramente de manifiesto en la humildad que es esencial a la ascética pero tan ajena al cinismo que, al contrario, tiene por armas el orgullo y el desprecio de todos los demás.”<sup>68</sup>

No debemos olvidar que la fórmula ascética de los cristianos tiene su fundamento en una interpretación concreta de las Sagradas Escrituras que marca todo el pensamiento de estos religiosos, algo que en los Cínicos -haciendo gala de su prominente ateísmo- no encontramos. De esta forma, añadiría a lo expuesto por Schopenhauer que los Cínicos no solamente pueden permitirse ser orgullosos, sino que además pueden permitirse seguir prescindiendo de valores puramente cristianos como el pudor, lo cual los convierte en seres más libres cuya autonomía los diferencia enormemente de los ascetas cristianos.

---

<sup>67</sup> Schopenhauer, A. *Op. cit.* p.192.

<sup>68</sup> Schopenhauer, A. *Op. cit.* p.192.



Estas no van a ser las únicas referencias que Schopenhauer hizo al Cinismo, pero sí las más interesantes. Más tarde volverá a hacer algunas escuetas menciones a ellos en su última obra: *Parerga y Paralipómena*, una agrupación de varios escritos menores publicada en 1851 que sirvió para consolidar su fama tardía como filósofo. En “aforismos sobre la filosofía de la vida” (uno de los escritos contenidos en esta obra) hace algunas referencias muy puntuales a anécdotas biográficas de Diógenes y de Crates en las que se relatan algunas peleas en las que se vieron involucrados, con la simple intención de mostrar cómo era afrontada la violencia en la antigua Grecia. Algunas referencias más interesantes las encontramos en otro de los escritos que componen esta obra, los “fragmentos sobre la historia de la filosofía”, un repaso muy personal que Schopenhauer realiza de las grandes corrientes filosóficas de la historia. Schopenhauer no incluye un apartado específico para los Cínicos, pero estos aparecen sutilmente en el apartado dedicado a los estoicos. La mención más interesante de esta obra la encontramos cuando hace referencia a Epicteto, donde Schopenhauer capta perfectamente que la representación del Cinismo que plantea el estoico está bastante tergiversada por su corriente de pensamiento:

“Del mismo modo, [en las *Disertaciones por Arriano*] el cinismo está también totalmente falseado por la doctrina de que el cínico debe serlo principalmente por causa de los demás, en concreto, para actuar sobre ellos con su ejemplo, a modo de un enviado de Dios, y para guiarles entrometiéndose en sus asuntos. (...) ¡Más qué lejos se halla esto de la autocomplacencia de los auténticos cínicos antiguos! Diógenes y Crates fueron, en efecto, amigos y consejeros de muchas familias: pero eso era secundario y accidental, y en modo alguno la finalidad del cinismo.”<sup>69</sup>

En conclusión, con Schopenhauer se da una apertura hacia el Cinismo muy importante, sobre todo teniendo en cuenta que a este filósofo alemán se le puede considerar como uno de los más relevantes de su tiempo, y con influencia en el mundo de la filosofía académica en el que se empiezan a adentrar los Cínicos. En Schopenhauer hemos visto una cercanía con el Cinismo que ayuda a dar un punto de vista más actualizado de esta escuela, cercano en la medida en que la interpretación que él realiza de los Cínicos comparte bastantes elementos comunes con su propia filosofía. Como muestra de esta cercanía se puede observar que, aunque no dedica un apartado específico a los Cínicos en sus “fragmentos sobre la historia de la filosofía”, Schopenhauer no duda en calificarlos en varias ocasiones como “auténticos filósofos” (al menos a Antístenes, Diógenes y Crates). Y, lo que es más, la opinión que le merecen los Cínicos es bastante positiva mientras que hacia los estoicos encontramos una potente crítica, llegando incluso a calificarlos de “fanfarrones”.

---

<sup>69</sup> Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipómena vol. I*. Trotta. Madrid. 2006. p.89.

Siguiendo la pista del Cinismo en el siglo XIX debemos ahora atender a un filósofo que, durante su juventud, recibió una notable influencia de Schopenhauer que puede apreciarse en sus obras más tempranas: Friedrich Nietzsche. La admiración que el joven Nietzsche llegó a profesar por Schopenhauer duró poco, pues pronto las diferencias existentes entre estas dos fuertes personalidades los distanciaron en lo filosófico. A pesar de ello, la influencia de Schopenhauer en el pensamiento de Nietzsche es innegable, partiendo de que uno de los conceptos clave de su filosofía nihilista (la “voluntad de poder”) parece partir de una revisión de la “voluntad de vivir”, también concepto clave en el pensamiento de Schopenhauer. Aunque atendiendo a razones biográficas Nietzsche sea claramente un filósofo del siglo XIX (nace en 1844 y fallece en 1900, tras 10 años de inactividad filosófica por una enfermedad mental), es interesante estudiarlo desde el punto de vista de la gran influencia que ha tenido en el siglo XX, pues el nuevo paradigma ontológico sobre el que se asienta la filosofía contemporánea tiene su fundamento en la Muerte de Dios nietzschiana anunciada a través de su profeta literario, Zaratustra.

En Nietzsche, al igual que en Schopenhauer, tampoco vamos a encontrar una declaración explícita de una supuesta admiración o reivindicación del Cinismo, pero sí encontramos varias referencias puntuales diseminadas a lo largo de su obra, así como otras menciones menores en algunos fragmentos no publicados, lo cual trabaja Anthony K. Jensen en “Nietzsche’s unpublished fragments on Ancient Cynicism: the first night of Diogenes”.<sup>70</sup> En ocasiones, estas referencias pueden dar lugar a confusión, pues Nietzsche no establece distinción conceptual entre el sentido coloquial y el sentido filosófico del término, usando para ambos la palabra “cinismo” (*Zynismus* en alemán). Por ello, cada alusión de Nietzsche al término “cinismo” exige diferenciar entre aquellas referencias que hace en tono despectivo al sentido vulgar, y aquellas otras referencias que hace a la escuela filosófica de la Antigüedad en un tono más cordial. Una de las referencias más curiosas -de las que aluden al sentido filosófico del término- la encontramos en el apartado 26 de la sección segunda de *Más allá del bien y del mal* (1886), titulada “el espíritu libre”:

“Mas si el filósofo tiene suerte, cual corresponde a un favorito del conocimiento, encontrará auténticos abreviadores y facilitadores de su tarea, -me refiero a los llamados cínicos, es decir, a aquellos que reconocen sencillamente en sí el animal, la vulgaridad, la «regla», y, al hacerlo, tienen todavía el grado necesario de espiritualidad y prurito como para tener que hablar sobre sí y sobre sus iguales *ante testigos*:- a veces se revuelcan incluso en libros como en su propio excremento. El cinismo es la única forma en que las almas vulgares rozan lo que es

---

<sup>70</sup> Artículo incluido en: Bishop, P. (ed.) *Nietzsche and Antiquity. His reaction and response to the classical tradition*. Camden House. Rochester, NY. 2004. pp.182-191.

honestidad; y el hombre superior tiene que abrir los ojos siempre que tropiece con un cinismo bastante grosero y sutil, y felicitarse todas las veces que, justo delante de él, alcen su voz el bufón carente de pudor o el sátiro científico.”<sup>71</sup>

En esta cita se da a entender que la experiencia Cínica puede ser productiva para el modelo de filósofo que propone Nietzsche, pues en estos sabios antiguos se podría encontrar la fórmula de la libertad del espíritu que él busca en este apartado de su libro, sea en forma de desvergüenza impúdica o por su gestión pública y franca del conocimiento. De alguna forma, incluso el propio discurso nietzschiano parece impregnarse de esa escatología propia de los Cínicos con el comentario sobre revolcarse en los libros, al igual que algunos animales hacen en los excrementos. También resulta curioso que los identifique como “abreviadores” o “facilitadores” de la tarea del filósofo, pues parece plantear una línea de interpretación que van a seguir muchos autores contemporáneos por la cual los Cínicos nos relevarían un “atajo” en el camino de la virtud, como si en su filosofía se representaran de forma clara y evidente aquellos problemas que el resto de escuelas filosóficas se cuestionan a través de complejas redes conceptuales en forma de teorías abstractas. A pesar de lo breve de este fragmento, a través de él podemos esclarecer la percepción que tiene Nietzsche de los filósofos Cínicos, la cual tiende a ser positiva aunque los aborde en muy pocas ocasiones a lo largo de su obra. Otra muestra de esta buena percepción del Cinismo la encontramos en el último libro publicado en vida por el propio filósofo: *Ecce Homo* (1888), una obra escrita en los albores de la locura cuya escueta cita sobre los Cínicos ha dado mucho que hablar entre los expertos que se han adentrado en la compleja labor de seguir la huella del Cinismo en Nietzsche, pues califica al Cinismo como “lo más alto” que se puede alcanzar:

“No existe en absoluto una especie más orgullosa y, a la vez, más refinada de libros: acá y allá alcanzan lo más alto que es posible alcanzar en la Tierra, el cinismo; hay que conquistarlos con los dedos más delicados y asimismo con los puños más valientes.”<sup>72</sup>

Siguiendo con el propósito de intentar encontrar una posible influencia de los Cínicos, en la obra de Nietzsche encontramos algunos momentos en donde se hace alusión a elementos propios de la iconografía Cínica, sirviéndose de estos elementos en la articulación de su discurso literario para argumentar su propia filosofía. El ejemplo más claro lo encontramos justo al final de *El paseante y su sombra* (1879), cuando el paseante le pregunta a su sombra si puede hacer algo por ella y la sombra, con la intención de que le permita desaparecer, le pide un último favor semejante a

---

<sup>71</sup> Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Alianza. Madrid. 2008. p.54.

<sup>72</sup> Nietzsche, F. *Ecce homo*. Alianza. Madrid. 2008. p.68.

aquel que Diógenes de Sinope pidió a Alejandro Magno, cuando el macedonio fue a visitarlo a orillas del río mientras plácidamente tomaba el sol desnudo:

*“El paseante:* ¿No podría hacer aún a todo correr algo por amor a ti? ¿No tienes ningún deseo?

*La sombra:* Ninguno, como no sea el que tuvo el «perro» filósofo ante el gran Alejandro: que te apartes un poco del sol, me estoy quedando demasiado fría.”<sup>73</sup>

Un caso más relevante lo encontramos en *La Gaya Ciencia* (1882), una obra compuesta por 383 fragmentos y algunos poemas donde se plasman gran parte de los principios de la filosofía nietzschiana. Lo interesante de esta obra es que en ningún momento se hace referencia explícita a los filósofos Cínicos, aunque el aforismo 125 titulado “el loco” nos puede resultar familiar:

“¿No oísteis hablar de aquel loco que en pleno día corría por la plaza pública con una linterna encendida, gritando sin cesar: ¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!? Como estaban presentes muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron a risa. ¿Se te ha extraviado? -decía uno-. ¿Se ha perdido como un niño? -preguntaba otro-. ¿Se ha escondido?, ¿tiene miedo a nosotros?, ¿se ha embarcado?, ¿ha emigrado? Ya estas preguntas acompañaban risas en el coro. El loco se encaró con ellos y, clavándoles la mirada, exclamó: «¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos. (...)»”<sup>74</sup>

Este fragmento resuena inevitablemente a esa anécdota en la cual Diógenes de Sinope, portando una linterna o lámpara encendida en pleno día, caminaba por las calles al grito de “¡busco un hombre!”. Al igual que al protagonista del relato de Nietzsche, a Diógenes también lo trataban de loco aquellos viandantes que junto a él caminaban. Alguno de ellos incluso se atrevió a exponerse ante Diógenes como el hombre al que buscaba, recibiendo los desprecios (e incluso los azotes) del filósofo perruno, que no vio en ninguno de los habitantes de la ciudad los valores que él consideraba propios de los hombres virtuosos. Lo más relevante de esta cita, además de la evidente inspiración en la anécdota relatada por Diógenes Laercio, es que en ella se anticipa el discurso del mercado que poco tiempo después encontraremos publicado en el prólogo de *Así habló Zaratustra* (1883-1885), donde el propio profeta Zaratustra -*alter ego* literario de Nietzsche- anuncia públicamente la Muerte de Dios siendo tratado de loco por los habitantes de la ciudad. Así, esta anécdota de Diógenes podría ser la inspiración que está detrás de la introducción a la obra con más trascendencia de Nietzsche, aunque en la versión del prólogo ya no aparece la linterna.

---

<sup>73</sup> Nietzsche, F. *El paseante y su sombra*. Siruela. Madrid. 2003. p.146.

<sup>74</sup> Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. El barquero. Barcelona. 2003. p.126.

Además de trabajar sobre estas referencias, los investigadores que se han adentrado en el estudio de un posible Cinismo en Nietzsche también han buscado posibles semejanzas en sus enfoques filosóficos, independientemente de que pueda existir una influencia directa real entre la Secta del Perro y el pensamiento nietzschiano. Esta influencia podría no ser algo tan extraño teniendo en cuenta que la formación académica de Nietzsche era en filología griega. En todas sus obras es habitual percibir cierta nostalgia por el mundo griego, cultura a la que admira y de la cual va a tratar de realizar una lectura actualizada reivindicando algunos valores para el presente.

Uno de los autores que se aproxima a Nietzsche en esta línea es Heinrich Niehues-Pröbsting, quien, en su artículo titulado “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”<sup>75</sup>, destaca tres puntos en los cuales Nietzsche muestra cierta proximidad con el pensamiento Cínico antiguo. La primera semejanza que encuentra es en la literatura, donde ve una similitud con los Cínicos en la mezcla de estilos que caracteriza a las obras del alemán. Nietzsche aborda la cuestión de la escritura Cínica en *El nacimiento de la tragedia*, una obra escrita entre 1871 y 1872 con un fuerte sesgo filológico propio de su formación, aunque introduciendo cuestiones propiamente filosóficas, con una marcada influencia de Schopenhauer. En el apartado catorce, Nietzsche habla sobre cómo el diálogo platónico había infringido los cánones literarios de la Grecia arcaica al presentarse como una mezcla de estilos, siendo los escritores Cínicos quienes habrían llevado esta mezcla propia de la filosofía socrática al extremo. Niehues-Pröbsting también ve una mezcla de estilos en la literatura de Nietzsche, cuyos libros no comparten entre ellos un estilo común sino que varían según el momento vital o el tipo de obra que concibe. Ni siquiera cada uno de sus libros suele estar caracterizado por un solo estilo, pues es habitual encontrar que se componen de partes más académicas junto a otras de tipo más literario, poético, aforismos, etc.

La segunda semejanza tiene que ver con el ascetismo de la ética Cínica, como posible filosofía de vida a la que Nietzsche recurre con intención de superar el pesimismo de Schopenhauer. La filosofía Cínica se presenta en el pensamiento helénico como un intento de atajar el camino hacia la *eudaimonia* a través de evitar el malestar en la vida, un punto de vista muy semejante al que planteaba Schopenhauer con la salvedad de que la filosofía Cínica no está abocada al pesimismo. De tal forma, según Niehues-Pröbsting, los Cínicos y Nietzsche tienen en común el planteamiento de un modo de vida que, siendo consciente de las dificultades de la existencia, no rechaza la vida sino que la afirma, buscando sobreponerse a las dificultades a través de nuevos modelos éticos.

---

<sup>75</sup> Artículo incluido en: Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los Cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000. pp.430-474.

La tercera semejanza es la de la parrhesia Cínica, formula que Niehues-Pröbsting también ve en el impúdico discurso nietzschiano. Si el discurso Cínico se caracteriza por algo es por la parrhesia, es decir, por la capacidad de expresarse con franqueza en todo momento sin importar las convenciones éticas o sociales, y sin importar otros factores como el beneficio particular. Hablar con el único propósito de expresar y hacer valer la verdad, ese es el principio Cínico que parece compartir Nietzsche a través de su discurso fuera de cualquier tipo de convencionalismo moral, un discurso que se va radicalizando con el paso de los años y se va transformando en una expresión cada vez más grotesca y combativa.

Partiendo de estas tres semejanzas, R. Bracht Branham también se aventura a destacar algunos rasgos comunes entre Nietzsche y los Cínicos a lo largo del artículo “Nietzsche’s Cynicism: Uppercase or lowercase?”,<sup>76</sup> entre los cuales se pueden destacar tres muy interesantes. El primero de estos rasgos es el que tanto los Cínicos como Nietzsche llevan a cabo una potente crítica hacia la cultura propia de su tiempo: en el caso de los Cínicos es una crítica hacia la civilización griega que determina la vida del sujeto a través de la estructura política de la *polis*; mientras que en el caso de Nietzsche la crítica se dirige hacia la cultura alemana de la que reniega en varias ocasiones. El segundo rasgo, derivado del anterior, sería que ambos se proponen producir nuevos hombres (el ser animalizado de los Cínicos y el Superhombre de Nietzsche), producto de un rechazo de la cultura anterior y proponiendo una alternativa para superarla a través de alterar el sistema de valores. El tercer rasgo a destacar es la risa, una constante en el pensamiento Cínico que desaparece del discurso filosófico durante siglos, siendo recuperada en la filosofía contemporánea gracias a la valoración positiva que hace Nietzsche de la risa en su aplicación a la vida y a la filosofía.

A esta acertada lista de rasgos añadiría, a título personal, uno más que me parece altamente interesante y que no aborda R. Bracht Branham: el que ambos toman como referente la figura del niño. Diógenes aprende de los niños sobre la simplicidad, pues ellos no están tan marcados por las convenciones culturales como los adultos ni tampoco necesitan satisfacer tantas necesidades para ser felices como los adultos. Y por otra parte, en las tres transformaciones del espíritu, Nietzsche toma como referente de lo que debe ser el Superhombre a un niño, aquel que permanentemente está descubriendo de nuevo la realidad sin prejuicios ni convenciones previas que alteren su percepción, aquel que sin contaminación cultural puede ser el individuo que lleve a cabo la transvaloración de los valores convirtiendo la vida en un continuo proceso de creación de uno mismo.

---

<sup>76</sup> Artículo incluido en: Bishop, P. (ed.) *Nietzsche and Antiquity. His reaction and response to the classical tradition*. Camden House. Rochester, NY. 2004. pp.170-181.

Según lo visto, podríamos decir que son Schopenhauer y Nietzsche quienes nos aproximan a la valoración que hace la filosofía académica contemporánea de la escuela Cínica. La extraña continuidad que se da sobre el tema Cínico entre Schopenhauer y Nietzsche podría no deberse a una influencia directa entre ellos, sino más bien a que en el siglo XIX se va produciendo una progresiva apertura hacia el tema Cínico gracias a la extensión de los ideales de la Ilustración francesa y a la superación de la influencia hegeliana en el panorama filosófico alemán. Como hemos comprobado, en Nietzsche no se da un estudio pormenorizado de los Cínicos antiguos ni tampoco una revaloración explícita de sus valores, pero sí se da una serie de semejanzas entre su filosofía y la de los antiguos que va a servir para que los Cínicos puedan adecuarse al debate contemporáneo con más facilidad que en otros momentos de la historia. Por tanto, se podría decir que el paradigma contemporáneo de la filosofía que se inicia con Nietzsche ha propiciado el que los Cínicos hayan reaparecido con fuerza en el debate filosófico del siglo XX. La ontología nietzschiana parece ser compatible con la concepción del mundo con la que trabajan los Cínicos, siendo un objetivo común el buscar la mejor forma de vida a través de la cual hacerse a sí mismo. Por ello, no resultará extraño que entre los grandes recuperadores contemporáneos del Cinismo encontremos como elemento común a ellos una evidente influencia nietzschiana en sus filosofías.

### **3.3 La Ilustración Cínica en la filosofía contemporánea.**

A modo de conclusión, estamos en disposición de afirmar que la recuperación del Cinismo que se va produce durante el siglo XX no es un hecho casual, sino que más bien responde a una conjunción de factores históricos que han favorecido el que los Cínicos puedan adentrarse en la concepción filosófica contemporánea. A grandes rasgos, los factores más relevantes han sido ya abordados en este capítulo: en primer lugar el giro interpretativo que se da en la Ilustración, recuperando la tradición Cínica del olvido y adaptándola al debate filosófico moderno; y en segundo lugar, la integración del Cinismo en el discurso filosófico hegemónico tras el cambio de paradigma derivado de la nueva ontología nietzschiana. Estos cambios propician la recuperación del interés por el Cinismo en el ámbito de la filosofía académica, lo cual va a hacer brotar multitud de estudios durante el siglo XX dirigidos en dos líneas: por un lado los más comunes, aquellos estudios filológicos cuya pretensión es recabar mayor información sobre la escuela Cínica original; y por otro lado los menos comunes, aquellos trabajos que van un paso más allá de los anteriores, pues no pretenden solamente conocer el Cinismo antiguo, sino también actualizarlo e incluso reivindicarlo.

Por tanto, retomando la tesis de Shea, es evidente que la Ilustración ha jugado un papel importante en la recuperación de la filosofía Cínica. La Modernidad se nos presenta como el momento en el cual se acaba con ciertos tópicos que había arrastrado la filosofía Cínica a lo largo de la historia, tópicos que luego cristalizan en forma de una segunda concepción despectiva que hoy conocemos como cinismo vulgar. Esta tesis ampliamente desarrollada a lo largo del libro de Shea coincide con la tesis expuesta años antes en varios trabajos de Heinrich Niehues-Pröbsting, cuyo mejor ejemplo lo encontramos en el antes mencionado “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”, un artículo donde también se analiza la importancia de los filósofos y literatos de la Ilustración francesa en la revalorización de la filosofía Cínica.

Un aspecto muy interesante que aporta este artículo es que su autor deja intuir unas posibles semejanzas históricas que, de alguna forma, podrían servir como nexo de unión entre la escuela Cínica del siglo IV a.C y el movimiento Ilustrado del siglo XVIII. Niehues-Pröbsting considera que la escuela Cínica tiene su origen en un primer movimiento Ilustrado, es decir, en un primer intento por dar una explicación racional de la realidad ajena a cualquier tipo de mito o superstición. Los artífices de este primer movimiento Ilustrado habrían sido los sofistas, aquellos que intentaron dar por primera vez una explicación de la realidad bajo el prisma de la dualidad *physis/nomos* (naturaleza/cultura), partiendo del punto de vista antropológico-relativista de que el ser humano es la medida de todas las cosas, como enunció el propio Protágoras. De esta manera, los primeros Cínicos habrían tomado el relevo de este primer proyecto Ilustrado adaptándolo a su propia filosofía y convirtiéndose así en los continuadores de la alternativa al discurso platónico, un discurso marcado por la presencia de mitos e incluso con ciertas influencias religiosas. Según esta interpretación de Niehues-Pröbsting, el propósito de la filosofía Cínica habría sido muy parecido al del movimiento Ilustrado del siglo XVIII, con la diferencia de que el sentido de “razón” con el que se trabaja en cada época es enormemente distinto.

Esta línea interpretativa es muy semejante a la que propone Peter Sloterdijk en su *Crítica de la Razón Cínica*. Como veremos más detalladamente en el próximo capítulo, él también establece un vínculo bastante determinante entre el espíritu Ilustrado y la filosofía Cínica, aunque desde un enfoque de la cuestión muy distinto al visto hasta el momento. Sloterdijk coincide con Niehues-Pröbsting al considerar que los Cínicos, con su análisis terrenal de las problemáticas que nos afectan en la realidad, participan de un proyecto que se propone poner en jaque el engañoso discurso hegemónico de la cultura de su momento, proyecto que define con el ingenioso concepto de “Ilustración grosera”:



“Con Diógenes empieza en la filosofía europea la resistencia contra el descartado juego del «discurso». Desesperadamente jovial se defiende de la «idiomatización» del universalismo cósmico que había llamado a los filósofos a ejercer su cargo. Diógenes presente en ambas el engaño de las abstracciones idealistas y la insipidez esquizoide de un pensar cerebralizado. De esta manera, él, el último sofista arcaico y el primero en la tradición de la resistencia satírica, crea una ilustración grosera. Diógenes inaugura el diálogo no-platónico.”<sup>77</sup>

Por otra parte, Sloterdijk se distancia de Shea y de Niehues-Pröbsting en su valoración del papel de la Ilustración sobre la tradición Cínica, pues considera que la recuperación del Cinismo se debe al fracaso del proyecto Ilustrado, resurgiendo esta escuela en forma de actitud con la intención de continuar con los fallidos ideales de la Ilustración. De tal forma, en la *Crítica de la Razón Cínica* no encontraremos una explicación de cómo los autores Ilustrados reintrodujeron a los Cínicos en su discurso sino más bien lo opuesto, un análisis de los factores que la recuperación contemporánea del Cinismo aporta a la supervivencia y continuidad del proyecto Ilustrado.

Basándonos en esta relación que tratan Sloterdijk y Niehues-Pröbsting, se podría decir que entre el movimiento Ilustrado y los filósofos Cínicos se dan algunas proximidades históricas en su pensamiento que explicarían el hecho de que esta filosofía resurja de sus cenizas en el siglo XVIII. Partiendo de la hipótesis de que toda época que ha recuperado al Cinismo ha visto en ellos algo atractivo, el espíritu racional a la par que radical del Cinismo pudo ser un estimulante para aquellos Ilustrados que buscaban un resurgimiento de la razón en virtud de mejorar la vida del ser humano. Curiosamente, esta proximidad podría llegar a encontrarse incluso en lo simbólico si atendemos al origen etimológico de la palabra “Ilustración”, que viene del verbo latín *illustrare*, cuya traducción directa es «iluminar» o «sacar a la luz». El vínculo entre la luz y el conocimiento es un tópico recurrente en la historia de la filosofía occidental, pues como ya expuso la teoría de la iluminación de Agustín de Hipona entre lo metafórico y lo religioso, el conocimiento se asemejaría a esa luz que nos permite ver los objetos ocultos en la oscuridad, objetos que están ahí pero que no percibimos correctamente si no es gracias a la iluminación que los desvela. Resulta paradójico que uno de los símbolos Cínicos más populares sea la linterna, aquella que Diógenes portaba encendida a plena luz del día por las calles de la ciudad con la intención de “buscar hombres”. En esta anécdota, la luz de la linterna parece representar la razón Cínica intentando buscar otro tipo de conocimiento distinto al de la cultura, percibiendo la realidad mediante una luz distinta a la luz del día que invade la ciudad. Por ello, tampoco sería de extrañar que en el siglo XVIII, también conocido como “el Siglo de las Luces”, se vuelva a recurrir a la linterna Cínica en busca de un nuevo enfoque de la razón.

---

<sup>77</sup> Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003. p.177.

Sea como fuere, es indudable que la presencia del Cinismo fue creciendo a partir de la Ilustración y ha seguido progresando hasta llegar a nuestros días, pues el Cinismo ha adquirido cierta credibilidad como escuela y ha mejorado notablemente su reputación dentro del ámbito de la filosofía académica, puesto que ya casi nadie pone en duda que los Cínicos sean auténticos filósofos. Para cerrar el presente capítulo sería conveniente comentar que, a pesar de que muchos factores culturales han favorecido su progresión, el camino por el que se adentra la filosofía Cínica en el mundo moderno no va a ser un camino de rosas. Según Shea, un aspecto interesante de abordar la Ilustración es que en el siglo XVIII, durante esta primera inclusión de los Cínicos en la Modernidad, se anticiparon una serie de problemáticas que van a seguir presentes en los intentos por reivindicar la filosofía Cínica que se van a producir en el siglo XX, cuya complejidad analizaremos más detenidamente en los próximos capítulos. Shea reduce estas dificultades que el Cinismo va a encontrar en el mundo moderno a tres:

“Tres preocupaciones principales rondan a los pensadores examinados en este libro: en primer lugar, el temor de que el Cinismo pueda ser ineficaz debido a su brutal retórica, su desconsideración con la psicología humana, y su incapacidad para realizar actividades cooperativas para cambiar el orden social. En segundo lugar, la sospecha de que el Cinismo no puede hacer nada más que expresar su escepticismo con respecto a las normas sociales. Esto es visto como una forma de crítica negativa que destruye las convenciones sociales sin proponer nada en su lugar. En tercer lugar, la desconfianza en la premisa fundamental de los Cínicos, esto es, la creencia de que los Cínicos carecen de un criterio con el cual impugnar los valores y normas generalmente aceptados. Ellos pueden ser nada más que pícaros y sinvergüenzas o, a lo mejor, tontos. Es por ello por lo que la historia del Cinismo en la modernidad, como he argumentado, se entiende mejor como un relato de los repetidos intentos de interpretar y responder a esas amenazas, amenazas que se encuentran en el núcleo no solo del Cinismo sino de cualquier empresa crítica valiente e inflexible.”<sup>78</sup>

La primera preocupación mencionada por Shea tiene que ver con una problemática que, como ya hemos visto, ha afectado tradicionalmente a la interpretación del Cinismo en todas las épocas: el peligro de quedarse simplemente con la imagen más grotesca de esta escuela, sin profundizar en su contenido filosófico. Visto así, el discurso Cínico puede confundirse con una simple diatriba repleta de groserías, y las acciones callejeras llevadas a cabo por estos filósofos pueden tomarse como actos de locura. Esta idea tan antigua de que el Cinismo no posee un trasfondo filosófico es un prejuicio aparentemente ya superado en la interpretación contemporánea, por lo que parece bastante más preocupante la última parte de esta primera problemática en la que

---

<sup>78</sup> Shea, L. *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the Salon*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore, MD. 2010. p.194. (Traducción: Adrián Baquero)

Shea dice que los Cínicos son tomados como “incapaces de realizar actividades cooperativas para cambiar el orden social”. A mi parecer, una de las grandes dificultades con las que se va a encontrar el pensamiento contemporáneo a la hora de interpretar a los Cínicos es cómo afrontar su eminente subjetivismo, un enfoque que en la ética puede ser fácilmente confundido con un egoísmo moral y en la política plantea enormes dificultades debido a la aparente ausencia de un proyecto político consistente.

La segunda preocupación también es un punto crítico de la teoría Cínica en la actualidad, pues esta filosofía tiende a concebirse como una crítica destructiva hacia la cultura sin que, supuestamente, se proponga un sistema alternativo más allá de una extraña vida guiada por la simplicidad animal. No nos debería resultar tan extraño teniendo en cuenta que algunos filósofos contemporáneos -como el propio Nietzsche o los integrantes de la Escuela de Frankfurt- proponen una filosofía cuyo principal valor reside en una potente crítica cultural, por encima de una posible alternativa. A pesar de ello, la exigencia de intentar encontrar una sistematicidad detrás de toda teoría filosófica sigue siendo un prejuicio muy extendido en el panorama filosófico contemporáneo; por lo cual al Cinismo parece pedírsele que, además de aportar un aparato crítico, aporte una alternativa para que ese aparato crítico tenga validez como proyecto filosófico, una idea con la que podemos discrepar.

La tercera preocupación, muy relacionada con la anterior, reside en la dificultad de encontrar unos criterios válidos en los cuales los Cínicos se basan para estructurar la carga crítica de su teoría. Es decir, consiste en demostrar que los Cínicos no despliegan su crítica a la cultura como una simple oposición sin fundamento alguno, sino que los Cínicos se apoyan en una serie de razonamientos que dan validez a sus actos contraculturales. En este punto nos encontramos ante un reto importante, un reto sobre el que ya han trabajado todos los lectores del Cinismo anteriores que han tratado de revivir esta escuela: consiste en intentar descifrar todas esas anécdotas sobre actos grotescos y jocosos discursos narrados por Diógenes Laercio, con la finalidad de encontrar el trasfondo filosófico que pudo haber detrás de estos filósofos. En mi opinión, el planteamiento de una alternativa visto en el punto anterior sería prescindible siempre y cuando podamos demostrar que existe este trasfondo filosófico racional que justifica la crítica Cínica, un trasfondo del cual podemos extraer algunas enseñanzas demostrando que esta teoría no es una simple crítica destructiva.

En los capítulos venideros podremos comprobar cómo los grandes filósofos contemporáneos que han reivindicado valores Cínicos para la actualidad se ven ante la necesidad de afrontar este tipo de problemas que acertadamente ha sintetizado Louisa Shea. Los filósofos contemporáneos que vamos a analizar al detalle son tres: Peter Sloterdijk, Michel Foucault y Michel Onfray. Aunque no son los tres únicos filósofos que reivindican valores Cínicos para la actualidad, estos representan los tres mejores ejemplos de una reivindicación contemporánea de la filosofía Cínica por dos motivos: en primer lugar porque los tres son filósofos bastante relevantes para la filosofía del siglo XX, y en segundo lugar porque en los tres el Cinismo ha marcado una etapa importante dentro de su pensamiento. Por ello en esta selección se han descartado a otros filósofos del siglo XX como Cioran o Glucksmann, quienes también han propuesto algunas lecturas interesantes sobre el Cinismo pero sin gran peso en el grueso de su pensamiento.

En Sloterdijk, Foucault y Onfray encontraremos las claves por las que el Cinismo ha conseguido integrarse en el discurso filosófico contemporáneo, lo cual ha exigido una cierta labor de actualización a los problemas filosóficos contemporáneos que ha permitido la adaptación de esta escuela a la actualidad, haciendo que la linterna de Diógenes vuelva a alumbrar hoy un posible camino hacia la *eudaimonia*.





## Capítulo 4:

### El quinismo en la filosofía de Peter Sloterdijk.

Si el siglo XVIII fue el siglo de la recuperación del Cinismo, el siglo XX va a ser el momento en el que esta vieja escuela se actualiza al pensamiento contemporáneo. El interés que se despierta por los Cínicos durante este periodo se percibe en el gran número de trabajos de investigación que surgen sobre todo a partir de los años 30, procedentes principalmente del ámbito filológico alemán y anglosajón. Estos trabajos surgen con el objetivo de profundizar en las referencias de Diógenes Laercio a los Cínicos trabajadas a lo largo de la historia, aunque esta vez con la pretensión académica de intentar dar una descripción consistente de lo que pudo ser esta escuela, sus integrantes y su supuesto sistema filosófico. Dando por supuesto que los Cínicos fueron auténticos filósofos, en el siglo XX se dejan de lado los viejos prejuicios existentes sobre esta escuela y se intenta reconstruir el pensamiento original de la Secta del Perro mediante el tratamiento de la información, partiendo de la fuente más fiable que poseemos.

Una de las consecuencias de este periodo de revisión del Cinismo es que Diógenes va a perder algo de su histórico protagonismo al frente de la escuela, un protagonismo en cierta medida inevitable teniendo en cuenta que la mayor parte de las referencias existentes -sobre todo las más populares- están protagonizadas por él. Entre todos estos trabajos antes mencionados, comienzan a aparecer algunos estudios monográficos que focalizan su interés sobre otros Cínicos de la Antigüedad, lo cual nos ha permitido redescubrir a filósofos como Antístenes o Crates y dar a conocer a otros componentes de esta escuela. Éste es un punto interesante si tenemos en cuenta que la mayor parte de las menciones hechas a los Cínicos por filósofos y comentaristas a lo largo de la historia son alusivas exclusivamente a Diógenes, infravalorando el papel de los Cínicos menores.

A pesar de la gran relevancia de todos estos trabajos de principios de siglo, no será hasta finales del siglo XX cuando podamos empezar a hablar no solo de una recuperación, sino también de una reivindicación del pensamiento Cínico; pues en torno a los años 80 aparecen unos trabajos muy específicos que, de la mano de filósofos considerados hoy importantes dentro de este periodo, plantean una lectura del Cinismo que va más allá del simple interés por recabar información de esta escuela antigua para tratar de reconstruir su pensamiento original. Partiendo de los trabajos aportados por los filólogos que habían abordado antes a los Cínicos, lo que plantean estos filósofos de finales del siglo es actualizar el pensamiento Cínico, lo cual nos lleva a reflexionar sobre la validez que el Cinismo puede tener dentro de una concepción filosófica contemporánea.

Siguiendo el orden cronológico, el primer gran trabajo de esta índole que aparece firmado por un autor relevante es la *Crítica de la razón cínica* del alemán Peter Sloterdijk, una obra publicada por primera vez en 1983 y compuesta por dos volúmenes. Nacido en 1947, Sloterdijk es un filósofo a la estela de la tradición crítica alemana, con una influencia de los filósofos de la Escuela de Frankfurt muy marcada especialmente en obras tempranas como ésta. El vínculo entre la filosofía frankfurtiana y el Cinismo que vamos a ver en Sloterdijk no es meramente casual, pues en el espíritu de estas dos escuelas podemos encontrar algunos elementos en común que permiten un acercamiento entre ambas, a pesar de los dos milenios que las separan. Debemos recordar que la Escuela de Frankfurt fue un movimiento filosófico originado durante los años 20 en torno al Instituto de Investigación Social, una institución dependiente de la Universidad de Frankfurt. Muy influenciados por el marxismo y por el psicoanálisis de Freud, los filósofos de la Escuela de Frankfurt toman como campo de estudio las condiciones sociales y económicas de la cultura. Aunando diversas disciplinas como la economía, la sociología, la psicología y la filosofía, este análisis cultural tiene un especial interés por tratar de describir las formas de dominación que la cultura contemporánea ejerce sobre los individuos, unas relaciones de poder que anulan la libertad individual de la persona para convertirla en una pieza más del alienante mecanismo cultural, mecanismo que trata de configurar un modelo de sujetos según los intereses del sistema.

Tal y como estos pensadores la conciben, su filosofía tiene una función eminentemente crítica; de hecho se denomina “Teoría Crítica” a la propuesta filosófica que enuncian Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, la obra más representativa de la Escuela de Frankfurt en la cual se investigan y ponen en cuestión los principales mecanismos culturales de control social. Es en este punto donde se puede encontrar una importante similitud con el pensamiento Cínico, cuya filosofía también se concibe como una crítica a la cultura con el propósito de esclarecer aquellos



elementos que anulan la voluntad individual, en el caso Cínico con la intención de desvincularse de las necesidades artificiales de la cultura para que el individuo goce de su libre autodeterminación. Como continuador de la Teoría Crítica, la obra de Sloterdijk también se presenta como una crítica dirigida hacia la Ilustración y sus consecuencias, por lo que tampoco es extraño que recurra a los Cínicos como a una filosofía que aporta herramientas para una crítica cultural.

Otra influencia interesante que vamos a encontrar en Sloterdijk es la de los filólogos anteriores, pues gran parte del trabajo de recuperación de la filosofía Cínica antigua se gesta en el ambiente filológico alemán de principios del siglo XX. Una señal evidente de esta influencia es la terminología que adopta Sloterdijk para afrontar el eterno problema de distinguir entre el concepto filosófico y el concepto vulgar del término “cinismo”, distinción surgida durante la Edad Moderna cuyas dos acepciones se escriben con el mismo término en las principales lenguas modernas. La *Crítica de la razón cínica* está constantemente contraponiendo una acepción con otra, por lo que Sloterdijk decide diferenciarlas distinguiéndolas conceptualmente para mayor claridad y mejor comprensión del lector. De esta forma, empleará el término “cinismo” (en alemán “*Zynismus*”) para hacer alusión al sentido coloquial del término; y empleará el término “quinismo” (en alemán “*Kynismus*”) para referirse al sentido filosófico, ya que considera que este término se aproxima más al sentido etimológico original de la palabra griega *kýōn* (perro). Aunque Sloterdijk no explica claramente su procedencia, esta dualidad conceptual está tomada de ciertos autores alemanes que habían trabajado a los Cínicos con anterioridad. Según Foucault<sup>79</sup>, la primera vez que él encuentra un trabajo publicado con esta distinción es en un texto de 1953 escrito por Paul Tillich titulado *Der Mut zum Sein* (el Coraje de ser, o el Coraje con respecto al ser), aunque posteriormente se mantienen estos conceptos en otros trabajos de Klaus Heinrich y Arnold Gehlen. Lo cierto es que, a raíz de la publicación y traducción de la *Crítica de la razón cínica*, esta distinción se popularizó fuera del ámbito filológico alemán, siendo muchas veces atribuida erróneamente a Sloterdijk.

En el presente capítulo analizaremos la aplicación del Cinismo a la filosofía contemporánea que realiza Sloterdijk, tomando la *Crítica de la razón cínica* como texto de referencia. Para evitar confusiones, de aquí en adelante -y solo en el presente capítulo- usaremos nuestra habitual distinción terminológica entre cinismo y Cinismo combinada con la terminología que emplea el propio Sloterdijk, distinguiendo entre cinismo y quinismo respectivamente.

---

<sup>79</sup> Mencionado en el curso titulado “El Coraje de la Verdad” impartido por Foucault en el *Collège de France*, concretamente en la segunda hora del día 29 de febrero de 1984. Estas lecciones están publicadas en castellano en: Foucault, M. *El Coraje de la Verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010.

#### 4.1 Una filosofía para tiempos de crisis.

¿De dónde puede surgir ese interés por la filosofía Cínica en la actualidad? Esta pregunta es el primer desafío que se nos presenta ante el intento de dar explicación a la reivindicación del Cinismo que se produce a finales del siglo XX en la filosofía contemporánea. En principio, partiremos de la hipótesis de que esto no ha sucedido por casualidad, pues ha surgido casi al mismo tiempo en distintos autores cuyos trabajos parecen no estar directamente conectados entre sí. Esto nos hace sospechar que detrás de esta reivindicación del Cinismo podría haber alguna causa, como podría ser un nexo común de unión entre nuestra situación presente y la de los Cínicos que produzca este curioso acercamiento. Por tanto, nuestro análisis va a comenzar por intentar determinar las causas que hay tras esta vuelta de los Cínicos a la primera línea del panorama filosófico actual.

En Sloterdijk vamos a encontrar una primera propuesta de respuesta a esta pregunta, que pasa por vincular la filosofía Cínica con el contexto histórico y cultural en el que se gestó, un contexto que Sloterdijk define con el concepto de “crisis”. Entendemos la crisis como un momento de decepción o desencanto respecto a una situación difícil por la que atraviesa una cultura o un individuo, lo cual provoca una puesta en cuestión del presente y abre la necesidad de un cambio. Sloterdijk toma el Cinismo como una escuela que surgió en una de esas situaciones límite a las que nos enfrenta una crisis, lo cual interpreta positivamente en favor de este modelo filosófico. Según su propuesta, el valor del Cinismo reside en que es una sabiduría que ha surgido dentro del conflicto, que intenta obtener soluciones durante la incertidumbre provocada por la propia situación crítica, pues no se puede apartar de la misma:

“Las épocas de crisis crónicas exigen demasiado de la voluntad humana de vida al tomar la incertidumbre permanente como el trasfondo inamovible de sus esfuerzos de felicidad. Entonces suena la hora del quinismo, que no es más que la filosofía de la vida para tiempos de crisis.”<sup>80</sup>

Este vínculo entre Cinismo y crisis puede no resultar tan extraño si atendemos a la época de la antigua Grecia que da lugar a este movimiento filosófico: el periodo helenístico. Aunque no exista un acuerdo unánime sobre cuándo comienza y termina este periodo, generalmente se suele ubicar entre la muerte de Alejandro Magno (año 323 a.C.) y la fundación del Imperio Romano por Augusto (año 31 a.C.), una era convulsa que viene marcada por importantes hechos históricos que

---

<sup>80</sup> Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003. p.209.

afectan de forma notable a la cultura y a la tradición griega. Entre los más destacables habría que mencionar, en primer lugar, la conquista y posterior fragmentación del Imperio de Alejandro Magno, que terminó con el ideal político griego de las *polis* como ciudades-Estado independientes y unificó todas esas poblaciones bajo el gobierno del Imperio Macedónico. Tras la temprana muerte de Alejandro Magno sin descendencia directa en edad de gobernar, se produce un enfrentamiento entre varios oficiales macedónicos por el control del Imperio que provoca constantes guerras, además de una notable inestabilidad política que no hará más que incrementar la insatisfacción de la sociedad griega con este nuevo orden político.

También es influyente la pérdida de la hegemonía que la cultura griega poseía respecto a su posición estratégica en el Mar Mediterráneo. Debemos tener en cuenta que este mar fue una gran vía de comercio en la Edad Antigua, pues sirvió de conexión entre las culturas ubicadas en lo que hoy conocemos como Europa con Asia Menor y con las grandes civilizaciones situadas al norte de África. A través de grandes puertos como el Pireo, Grecia se ubicaba en una posición privilegiada respecto al comercio que se movía por esta vía marítima, de lo cual obtuvo un enorme beneficio económico además de un importante enriquecimiento cultural que, sin duda, contribuyó a que Grecia fuera geográficamente la cuna de la filosofía occidental. La pérdida del control sobre estos grandes puertos, y el declive de los mismos en beneficio de otros favorecidos por la nueva situación política, mermó las relaciones comerciales de Grecia en el Mediterráneo y contribuyó al ocaso de la cultura griega tradicional, tanto en lo económico como en lo cultural.

A todo ello se podría añadir el progresivo mestizaje de la cultura griega con otras culturas, consecuencia directa de esa posición estratégica de Grecia como vía de tránsito comercial. A esta mezcla de culturas le debemos seguramente el origen de la filosofía occidental, en cuanto que la cultura griega se enriqueció notablemente de los avances realizados por otras civilizaciones cuyos conocimientos llegaron a Grecia a través del Mediterráneo, conocimientos que serían ampliados por los pensadores locales pasando muchas veces a la posteridad como descubrimientos propios de esta cultura. A pesar de ello, esa misma mezcla de culturas que llevó al progreso de Grecia, a la larga también condujo a su decadencia. Después de la ruptura de las fronteras políticas tras su conquista por el Imperio Macedónico, los valores griegos clásicos se fueron mezclando con otros valores procedentes de otras culturas. Esto, sumado a la inestabilidad política y al declive económico antes mencionado, fue contribuyendo a la progresiva desaparición de los ideales tradicionales en virtud de unos nuevos ideales fruto de ese mestizaje cultural, acabando con la identidad cultural propia de la Grecia clásica y conduciendo al ocaso de la civilización griega en virtud de la ascensión de Roma.

El efecto de estos hechos históricos se refleja bien en el contexto cultural que se está viviendo en Grecia durante el periodo helenístico, un momento en el cual el modelo tradicional de la Grecia clásica ha entrado en crisis. Tras el origen de toda crisis nunca hay una sola causa, pues por lo general hay un conjunto de varias que se superponen. En este caso, la crisis cultural por la que atraviesa la Grecia helenística parte de una crisis política y económica que, como siempre ocurre, termina afectando a los ciudadanos, derivando en una crisis social. El desencanto con la situación política llevó a muchos pensadores griegos a una renuncia de la vida pública y a una progresiva retirada de la vida cívica como podemos observar ejemplificado en Epicuro, apartado en su jardín que se convierte en el espacio en el que poder reflexionar al margen de los grandes problemas de su tiempo. En este momento en el que las *polis* pierden su autonomía y la democracia ha desaparecido, el Estado ha dejado de ser el marco de referencia para los ciudadanos, que ya no encuentran el bienestar en su identificación con el cuerpo político. Por ello, muchos sabios de la época tienden a cambiar su punto de vista, alejándose de los grandilocuentes problemas políticos que inquietaban a los principales referentes de la filosofía socrática para pasar a buscar la felicidad del individuo en el único lugar que podía garantizarla: en el bienestar con respecto a uno mismo.

De esta forma, esa crisis cultural va a arrastrar también a la filosofía, obligándola a adoptar un nuevo enfoque, pues las cuestiones que tradicionalmente había trabajado la filosofía clásica ya no eran capaces de responder a los intereses e inquietudes de la ciudadanía griega. En este periodo, las grandes instituciones como la Academia o el Liceo comparten escena con otras pequeñas y fragmentarias escuelas (hoy denominadas “escuelas helenísticas”) que surgían dispersas por distintos lugares de la ciudad. La mayoría de estas escuelas, ciertamente, surgieron a la sombra de la filosofía socrática, pero cambiaron ampliamente su escala de valores respecto a sus predecesores, pues van a mostrar mayor interés en el estudio de la moral que en el estudio de la política o la física, poniendo la ética en el centro de la reflexión filosófica. A pesar de ello, tampoco debemos olvidarnos de los importantes avances que también se producen en este momento en materia de lo que hoy consideramos como ciencias puras (matemáticas) y ciencias naturales (principalmente física), pues en este periodo también ubicamos a autores de vital importancia para la historia del conocimiento como Euclides o Arquímedes. Pero, atendiendo a los principales intereses de las grandes corrientes filosóficas que surgen en este momento, podemos detectar que escuelas como el estoicismo o el epicureísmo estudian el cosmos o la naturaleza humana con el propósito de definir una teoría ética más precisa, que permita a estos filósofos indicar el camino por el que los seres humanos podemos alcanzar la felicidad.

Según lo expuesto, puede afirmarse que estas escuelas helenísticas son producto de la crisis cultural de su época. Es por lo que Sloterdijk parece definir a la filosofía Cínica como una filosofía para tiempos de crisis, pues como hemos visto, el Cinismo es una de las corrientes que van a aportar una propuesta para esa sociedad que atraviesa la crisis del mundo griego. Lo que proponen estas escuelas no es realmente una fórmula que permita solucionar los problemas que han provocado la crisis, sino más bien un conjunto de conocimientos y prácticas que permitan al individuo evitar -en la medida de lo posible- las consecuencias de esa crisis cultural en su propia persona.

Además de la crisis cultural propia del mundo helenístico, en la biografía de Diógenes de Sinope también podríamos observar lo que pudo ser un momento de crisis personal en su propia vida. Como ya hemos comentado anteriormente, la incursión de Diógenes en el panorama filosófico ateniense se debe a la supuesta expulsión de Sinope por culpa de un ilegal cambio de valor de la moneda, motivado por el confuso consejo que el Oráculo de Delfos dio a su padre. Fuera intencionado o accidental, la consecuencia fue que Diógenes se vio abocado al destierro, lo cual suponía una gran deshonra en la idiosincrasia del mundo griego. Lo normal hubiese sido que Diógenes hubiera atravesado una profunda crisis personal tras su expulsión de Sinope, al tener que dejar atrás su vida y sus posesiones para abandonar su ciudad natal en busca de una nueva vida en otro lugar, sin hogar ni dinero. Sin embargo, a la vista de los testimonios que recoge Diógenes Laercio respecto a cuando fue increpado por unos atenienses con intención de ofenderle por su carácter de exiliado,<sup>81</sup> el espíritu rebelde de Diógenes no parece tomar ese destierro como una humillación, sino como una oportunidad de cambio y mejora que realce su independencia frente a la cultura y la sociedad. Adoptando los principios de la sabiduría Cínica que probablemente le habría transmitido Antístenes, Diógenes supo amoldar su pensamiento y su vida a la circunstancia que se le había presentado. Así, la expulsión de la ciudad le abrió las puertas a la vida cosmopolita, a no estar vinculado a ninguna ciudad y por tanto a ser solo ciudadano del mundo, con la ley natural como única ley admisible. Además, la expulsión de Sinope le abrió también las puertas a la filosofía, pues de no haber sido por ese cambio repentino de vida que lo llevó a la indigencia, probablemente nunca hubiera llegado a dedicarse a la filosofía, pues seguramente habría seguido la trayectoria profesional de su familia siendo banquero.

---

<sup>81</sup> Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.329. [DL VI, 49]:

“A uno que le echaba en cara su exilio, le dijo: «Pero por ese motivo, desgraciado, vine a filosofar». Y otra vez, cuando uno le dijo: «Los sinopenses te condenaron al destierro», dijo: «Y yo a ellos les condené a la permanencia en la ciudad».”

Por todo lo visto hasta ahora, y siguiendo con la propuesta de Sloterdijk, aquello que podríamos compartir hoy con los Cínicos puede ser la experiencia cultural que atravesamos. Resulta curioso teniendo en cuenta que, entre nuestra cultura y la suya, nos separan más de dos milenios de diferencia e innumerables factores históricos determinantes (el dominio de la ciencia, el imperio del capitalismo, la influencia del cristianismo, etc). Y a pesar de ello, todavía parece haber algo que nos une a los Cínicos, algo que debe estar por encima de todas esas diferencias culturales. Este elemento común que compartimos podría ser una situación de crisis cultural, que no solo afecta a nuestra política y a nuestra economía, sino que también afecta a nuestra propia existencia personal como individuos. Tal vez lo que tenemos en común con los Cínicos -y con otras escuelas helenísticas- es que compartimos un momento histórico caracterizado por una profunda crisis cultural, algo propio de grandes civilizaciones en épocas en transformación.

El contexto que rodea a la gestación de la *Crítica de la razón cínica* también refleja una de esas crisis que afecta a la identificación de los sujetos con su cultura, pues hay que tener en cuenta que este libro fue escrito en la Alemania de principios de los 80. Estamos ante un país todavía dividido entre dos modelos políticos y económicos antagónicos, un país que aún arrastra en su identidad algunos aspectos polémicos de su historia que difícilmente puede superar, y con la constante amenaza invisible de la Guerra Fría también muy presente en la redacción de la obra. Ahora bien, además del contexto político y cultural, Sloterdijk expone en la *Crítica de la razón cínica* un argumento de mayor relevancia sobre el origen de esa crisis que atraviesa nuestra cultura occidental en el siglo XX. En una línea continuista de la crítica cultural iniciada por la Escuela de Frankfurt, esta obra plantea una potente crítica hacia la Ilustración. Como veremos más adelante, lo que realmente está denunciando Sloterdijk es la crisis que está viviendo el proyecto ilustrado en nuestros tiempos, y sobre todo las consecuencias que el consumado fracaso del proyecto ilustrado puede tener en nuestra cultura contemporánea.

Por todo ello, no se puede considerar tan descabellado el que Sloterdijk busque en el Cinismo algunas claves para elaborar una nueva conciencia que debe surgir desde dentro de una crisis, pues parece estar bastante convencido de que actualmente Occidente está atravesando una importante crisis cultural. En este sentido, el Cinismo es para Sloterdijk una sabiduría que saca lo mejor de sí en estas situaciones críticas, pues dice que: “Sólo en época de crisis se muestra de nuevo toda la envergadura de la antipolítica quínica.”<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003. p.256.

## 4.2 La carcajada quínica contra la sonrisa del cínico.

Siguiendo con la tesis de que Sloterdijk busca en la filosofía helenística una sabiduría con la que afrontar un periodo de crisis, cabría ahora preguntarnos por qué opta por los Cínicos y no por cualquier otra de las grandes escuelas helenísticas. Para dar respuesta a esta compleja cuestión debemos continuar nuestro estudio sobre la *Crítica de la razón cínica*, más en concreto analizando la idea de crisis cultural que plantea Sloterdijk a partir del fracaso del proyecto ilustrado. Como ya hemos abordado en el capítulo 3, en torno al siglo XVII se produce un curioso acercamiento histórico entre la filosofía Cínica y el movimiento cultural de la Ilustración, dando lugar a una importante interpretación moderna del Cinismo por parte de ciertos intelectuales que ven en los Cínicos algo más que unos simples mendigos malhablados. Este grupo de ilustrados realizan una interpretación moderada de las anécdotas relatadas por Diógenes Laercio, modelando un prototipo de sabio Cínico más erudito que antepone el acercamiento a la verdad ante todo lo demás; una actitud que sin duda encaja con el esquema de valores de la Ilustración y con su pretensión de que la razón tome las riendas de la humanidad sobreponiéndose a cualquier otra forma de creencia irracional. En Sloterdijk también vamos a encontrar un vínculo entre filosofía Cínica e Ilustración, aunque en principio la crítica que plantea hacia el movimiento cultural de la Ilustración queda al margen de la cuestión de los filósofos Cínicos.

Sloterdijk plantea su definición del proyecto ilustrado a través de tres ideas que representan bien los propósitos que la Ilustración se propuso para conseguir su objetivo de un mundo explicado y guiado exclusivamente según la razón. En un momento de la obra, Sloterdijk define estas tres ideas como “la triple polémica”,<sup>83</sup> en cuanto que cada una de ellas plantea un conflicto interno de nuestra cultura cuya solución está todavía lejos de alcanzarse. En primer lugar, el proyecto ilustrado se presenta como una crítica al poder, es decir, una crítica hacia todo mecanismo de control que trabaja al margen de los criterios aportados por la razón y por el diálogo libre. En segundo lugar está la lucha contra la tradición, entendida ésta como toda forma de transmisión de conocimientos, ideas, valores y prácticas que son ejecutados por sus herederos de forma dogmática, sin ponerse en cuestión ni obedecer a criterios racionales. En tercer lugar está el asalto a los prejuicios, entendiendo por prejuicio toda aquella idea cuyo origen precede al juicio racional, es decir, toda idea cuyo conocimiento carece de una fundamentación profunda o real. El prejuicio es un tema de interés para los ilustrados, como se puede ver en la *Crítica de la razón pura* de Kant.

---

<sup>83</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.53.

A priori se podría afirmar que Occidente ha progresado notablemente en estas tres áreas, especialmente si nos comparamos con otras épocas más oscuras de la historia -previas a la Ilustración- donde la irracionalidad fundamentaba nuestra cultura a través de diversas creencias muy asentadas en la sociedad: el poder absolutista (de supuesto origen divino), la superstición, la fe o las dualidades metafísicas son algunos ejemplos de creencias no racionales que no solo nos influyen epistemológicamente (es decir, en nuestra forma de conocer), sino también ontológicamente (en nuestra forma de concebir la realidad). El movimiento ilustrado se opone a todas estas falsas creencias que se imponen en nuestra cultura al margen de la razón y que “enmascaran” la auténtica realidad, un enmascaramiento intencionado llevado a cabo por aquellos que ostentan el poder y que pretenden mantenerlo a toda costa. Mediante esta manipulación del conocimiento ocultando la realidad se genera una falsa conciencia a través de la cual se busca mantener sometidos al resto de integrantes de esa cultura.

Basándose en una concepción de verdad como desvelamiento de la realidad oculta tras las apariencias, Sloterdijk identifica desenmascaramiento con Ilustración, pues “Desenmascaramiento no significa otra cosa que poner a la luz del día el mecanismo de la «falsa conciencia», de la conciencia esclava.”<sup>84</sup> Así entendida, la Ilustración pretendería hacer visibles públicamente todos aquellos mecanismos del poder que se ejercen en las diversas prácticas que constituyen una cultura al margen de la reflexión crítica y racional. Con ello, Sloterdijk introduce el concepto de “verdades desnudas”, siendo el objetivo al que aspiran los ilustrados: verdades sin ningún tipo de tergiversación ni ocultamiento, aún a pesar de que la crudeza de la realidad pueda causar algún conflicto interno a quien la contempla. De esta forma, y en palabras del propio Sloterdijk, “La Ilustración posee en su núcleo un realismo polémico que declara la guerra a las apariencias: sólo las verdades *desnudas*, los hechos *desnudos* deben tener vigencia.”<sup>85</sup>

En cierta medida, Sloterdijk reconoce un supuesto éxito en el desenmascaramiento de las falsas creencias culturales producido durante el periodo de la Ilustración, como habitualmente se suele enseñar en nuestros libros de historia. Ahora bien, Sloterdijk no sobrevalora el éxito del proyecto ilustrado, pues la *Crítica de la razón crítica* introduce una fuerte carga crítica hacia dicho proyecto basada en que sus avances han generado nuevas problemáticas a su paso. Sloterdijk considera esto como una “profunda ambivalencia” que afecta al proyecto ilustrado:

---

<sup>84</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.54.

<sup>85</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.483.



“Nuestra revista de la crítica muestra la Ilustración en marcha, en un alegre e imparable avance contra las antiguas y nuevas ilusiones. Sigue teniendo que demostrarse que la crítica no pueda hacer tabula rasa en la lucha con sus enemigos. Queremos observar cómo esporádicamente se forman en la misma crítica puntos de arranque de nuevos dogmatismos. La Ilustración no penetra en la conciencia social simplemente como portadora de luz carente de problemas. Allí donde ejerce su influencia aparece una penumbra, una profunda ambivalencia.”<sup>86</sup>

Lo que denuncia Sloterdijk es que con la Ilustración se han originado nuevas “creencias” que han sustituido a las viejas conforme se han ido destruyendo. Esto supondría reconocer el fracaso del proyecto ilustrado, pues va en contra de su propósito de acabar con toda forma de conocimiento no racional que oculte o tergiversar la auténtica realidad. De esta forma, la crítica de Sloterdijk no parece ir dirigida directamente contra la propia Ilustración, sino contra las nefastas consecuencias que la realización de este proyecto inacabado ha tenido en nuestra cultura. En términos de Sloterdijk, aquellas verdades desnudas que se esperaba que surgieran con el desenmascaramiento no han aparecido, pues han surgido nuevas máscaras que siguen ocultando la realidad. El proyecto planteado por los ilustrados se ve ahora casi como una utopía, siendo posible pero muy difícilmente realizable. La consecuencia de esto es un fracaso del modelo ilustrado que, para Sloterdijk, se revela a través de una crisis que afecta más allá de la propia Ilustración, pues como él mismo dice: “En pocas palabras, no sólo hay una crisis de la Ilustración, no sólo hay una crisis de los ilustrados, también hay una crisis de la praxis ilustrada, del *engagement* ilustrado.”<sup>87</sup>

En lo visto hasta ahora se puede identificar la proximidad existente entre el planteamiento teórico de Sloterdijk y el de la Escuela de Frankfurt. La *Crítica de la razón crítica* tomó las riendas de aquella crítica contra la Ilustración que ya plantearon Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, poniendo en cuestión el modelo conciencia que se genera a partir del concepto de razón en nuestra cultura, y enjuiciando críticamente los mecanismos de dominio, manipulación y control social de los que se vale el poder. Esta es la razón por la cual siempre se ha interpretado a Sloterdijk como un continuador de la tarea iniciada por la Escuela de Frankfurt. No obstante, también resulta interesante comprobar que en el trasfondo de ambos programas hay una clara influencia de los grandes filósofos críticos de la cultura contemporánea, especialmente de aquellos que Paul Ricoeur denominó “Maestros de la Sospecha”: Marx, Nietzsche y Freud. Examinando la obra, no resulta difícil encontrar referencias explícitas a estos autores o reconocer elementos comunes en su enfoque crítico de la cultura.

---

<sup>86</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.63.

<sup>87</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.156.

Volviendo al tema que nos ocupa, una de las consecuencias de esta crisis del modelo ilustrado es una “falsa conciencia” que ha surgido en la cultura occidental contemporánea, y que Sloterdijk considera fruto de ese desencanto con los ideales de la Ilustración. Identifica esta falsa conciencia ilustrada con el concepto de “cinismo”, en un sentido cercano al coloquial que él define así:

“Esto es lo que produce nuestra primera definición: cinismo es la falsa conciencia ilustrada. Es la conciencia modernizada y desgraciada, aquella en la que la Ilustración ha trabajado al mismo tiempo con éxito y en vano. Ha aprendido su lección sobre la Ilustración, pero ni la ha consumado ni puede siquiera consumarla. Es buena posición y miserable al mismo tiempo, esta conciencia ya no se siente afectada por ninguna otra crítica de la ideología, su falsedad está reflexivamente amortiguada.”<sup>88</sup>

Lo más curioso, según aquí se plantea, es que el cínico surge a partir de esa estela de progreso que plantea la Ilustración, y sin embargo se revela contra sus propios principios, no es fiel a sus ideales y fracasa en la consumación del proyecto ilustrado. Para Sloterdijk, el replanteamiento epistemológico que provoca la Ilustración sobre nuestra cultura nos posiciona ante una doble dimensión que genera una tensión en el sujeto: por un lado la ruptura del conocimiento instituido basado en las falsas creencias (que habían sido consideradas como verdaderas hasta ese momento); y en el otro lado, el desvelamiento de una verdad alternativa que estaba oculta tras el conocimiento instituido y que solo ahora se muestra:

“Pues el pensar cínico sólo puede aparecer allí donde han sido posibles dos puntos de vista de las cosas: uno oficial, otro no oficial; uno cubierto y otro desnudo, uno desde el punto de vista de los héroes, otro desde el punto de vista del ayudante de cámara.”<sup>89</sup>

El cínico se posiciona ante esta doble dimensión pensando en su propio beneficio: tras haber sido capaz de ver la auténtica realidad, el cínico opta por una postura conservadora mediante una vuelta voluntaria a las falsas apariencias, que le evitan tener que enfrentarse a la incertidumbre de esa nueva realidad que se presenta ante él. Sloterdijk construye toda una compleja teoría del engaño en torno a la figura del cínico, pues éste ha sido capaz de desengañarse a través del desenmascaramiento de las falsas creencias; ha accedido a las verdades desnudas y ha contemplado los mecanismos con los que el engaño se había hecho efectivo, y sin embargo ha decidido recurrir de nuevo al engaño convirtiendo el conocimiento en un instrumento manipulable al servicio de los intereses personales de quien lo posee.

---

<sup>88</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* pp.40-41.

<sup>89</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.328.

A través de este desarrollo, la *Crítica de la razón cínica* abre interesantes debates -que abordaremos más adelante- en torno a la relación entre conocimiento y poder, y sobre el uso ético del conocimiento en la cultura contemporánea. Además de abordar el cinismo como fenómeno cultural de falsa conciencia ilustrada, Sloterdijk estudia diversos tipos de cinismos que él denomina “cinismos cardinales”, y que se identifican con elementos propios de nuestra cultura tales como el cinismo religioso, cinismo militar, cinismo estatal, etc. De esta forma, y según lo concibe Sloterdijk, nuestra cultura se convierte en un conjunto de campos de batalla en los que el cinismo pretende instrumentalizar nuestra forma de vida a través del conocimiento, en oposición a una emergente conciencia alternativa que planteará una oposición a esta conciencia cínica. Sloterdijk identifica esta conciencia alternativa con el “quinismo” (el Cinismo propiamente filosófico).

Sloterdijk estudia el quinismo antiguo interpretando esta escuela como una primera “ilustración grosera” dentro de la cultura en la que fue engendrada; es decir, como una corriente que -a través de la razón- intentó derribar todas aquellas falsas creencias que constituían la cultura griega:

“De esta manera, él [Diógenes de Sinope], el último sofista arcaico y el primero en la tradición de la resistencia satírica, crea una ilustración grosera. Diogenes inaugura el diálogo no-platónico. Aquí Apolo, el dios de las iluminaciones, muestra su otra cara, la que Nietzsche no percibió: como sátiro pensante, como verdugo, como comediante. Las flechas mortíferas de la verdad penetran allí donde las mentiras se ponen a cubierto tras autoridades.”<sup>90</sup>

En el sentido epistemológico, el cínico y el quínico parten de una misma posición antes mencionada, pues ambos han sido desengañados de las falsas apariencias y han contemplado las verdades desnudas. La diferencia entre ambos reside en la actitud con la que afrontan el conocimiento de la auténtica realidad, pues el quínico siempre apuesta por hacer valer las verdades desnudas frente a toda forma de falsa apariencia que intente ocultarlas; mientras que el cínico vuelve a valerse voluntariamente de las máscaras y engaños para ocultar o tergiversar la verdad según sus propios intereses. Por ello, Sloterdijk define el quinismo del siguiente modo:

“(…) impulso que lleva a los individuos a mantenerse a sí mismos como seres racionalmente vivientes frente a las distorsiones y racionalidades a medias de sus correspondientes sociedades.”<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.177.

<sup>91</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.328.

La clave para entender la diferencia entre cinismo y quinismo la encontramos en un concepto que Sloterdijk identifica con el origen griego de la filosofía quínica: la insolencia; un concepto que podemos interpretar como el atrevimiento y descaro de una acción temeraria, aunque también se puede interpretar como una acción ofensiva o degradante. Sloterdijk va a proponer superar la significación negativa que este concepto ha adquirido a lo largo de la historia para quedarnos con el carácter combativo que la insolencia aporta al quinismo. La insolencia en su sentido quínico aporta el atrevimiento y temeridad requeridos para destapar la verdad y hacerla valer a toda costa en un entorno hostil para la misma, mientras que en el sentido cínico todo atrevimiento consiste en el descaro de usar el conocimiento como una herramienta al servicio de los intereses del poder que lo ostenta. Por ello también resulta apropiada la apreciación de Sloterdijk donde interpreta el “*cinismo como insolencia que ha cambiado de bando*”<sup>92</sup> respecto a su origen en la escuela quínica de la Antigüedad y la transformación que el concepto ha sufrido a lo largo del tiempo.

Con esta explicación damos respuesta a la pregunta planteada al principio de este apartado: Sloterdijk selecciona a los quínicos (y no a cualquier otra escuela helenística de la Antigüedad) ya que ellos son quienes realmente pueden plantear una alternativa real a ese concepto degenerado de cinismo que se ha impuesto en la conciencia contemporánea a partir del fracaso del proyecto ilustrado. Por ello Sloterdijk recurre al quinismo, no con el propósito de reabrir la vieja escuela quínica como una corriente filosófica contemporánea, sino más bien con la intención de tomarla como un modelo de sabiduría en el que podemos inspirarnos para nuestra actitud contemporánea.

Toda lectura reivindicativa del Cinismo antiguo dada en la actualidad comienza por definir claramente las diferencias entre lo que vulgarmente entendemos por cinismo y su homónimo filosófico, algo que en la *Crítica de la razón cínica* marca una dualidad crucial e imprescindible para comprender la obra. Para Sloterdijk, quinismo y cinismo son conceptos tan próximos como distantes: partiendo de una misma posición (la apreciación de la verdad desnuda) y con la insolencia como elemento común, cada conciencia plantea una valoración distinta de dicho elemento dando como resultado una actitud muy diferente. La representación más gráfica de esta diferencia es la que Sloterdijk realiza en su análisis fisiológico de estos dos modelos de conciencia: la actitud cínica se expresa como una sonrisa torcida e irónica, que quiere mostrarse al mismo tiempo que está ocultando algo; mientras que la actitud quínica se expresa más bien como una sonora carcajada, plena expresión de risa convertida en gesto sin ocultamiento, sin intención y sin contención.

---

<sup>92</sup> Así titula Sloterdijk el cuarto apartado del quinto capítulo de la primera parte de la *Crítica de la razón cínica*, en: Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.188.

### 4.3 La amoralidad quínica frente a la inmoralidad cínica.

La *Crítica de la razón cínica* propone un análisis del quinismo antiguo que representa bastante bien la opinión general que se tiene sobre los quínicos en la filosofía del siglo XX; una interpretación que viene condicionada por el giro interpretativo que se dio en la Ilustración, cuando los quínicos dejaron de ser vistos como unos marginados de la filosofía y se intentó refinar su doctrina a través de una relectura en profundidad de sus groseras anécdotas. Sloterdijk no duda en considerarlos auténticos filósofos, y por ello la lectura que él realiza del quinismo profundiza en los testimonios relatados por Diógenes Laercio buscando siempre la carga filosófica de sus actos. A diferencia de otras lecturas contemporáneas, la de Sloterdijk no evita los elementos más grotescos de los orígenes del quinismo (la escatología, la ironía, la insolencia, etc), procurando que estén presentes sin entrar en conflicto con ese refinamiento que ha permitido adaptar la doctrina quínica al mundo contemporáneo.

Como ya mencionamos en el capítulo 2 del presente trabajo, ninguna de las lecturas que se han realizado del quinismo a lo largo de la historia escapa de las interpretaciones de sus autores. La actualidad no va a ser una excepción, pues ya hemos comprobado cómo Sloterdijk ha aportado una interpretación del quinismo completamente ajustada al propósito de su obra. Una lectura contemporánea del quinismo nos abre la posibilidad de analizar esta filosofía mediante parámetros puramente contemporáneos, como vamos a tratar de hacer en el presente apartado realizando una lectura ética del quinismo de Sloterdijk. Con ello, en ningún momento se quiere afirmar que los quínicos originales hayan planteado explícitamente una teoría ética como tal, o que Sloterdijk la redacte por ellos. En esta ocasión vamos a trabajar sobre el análisis que hace Sloterdijk de la conducta de los integrantes de la escuela quínica original, destacando aquellos valores quínicos que podrían inspirar una posible conciencia quínica contemporánea.

En este sentido, la lectura que realiza Sloterdijk se aleja de la visión simplista que tomaba al sabio quínico como un ser carente de toda moral, que daba rienda suelta a sus pasiones allí donde le vinieran, una visión que tradicionalmente se ha usado como argumento para desprestigiar a esta escuela. La lectura de Sloterdijk, como prácticamente hacen todos los contemporáneos, busca la profundidad en los testimonios para realizar una interpretación más compleja que desvele aquellos pensamientos, ideas y valores que guían la conducta de los quínicos. Evidentemente, para ello debemos asumir en primer lugar que esos relatos sobre la conducta de los quínicos son producto de un pensamiento que se expresa a través de su propia vida, algo que Sloterdijk da por hecho:

“Dado que Diógenes era uno de esos filósofos de la vida que consideraban más importante la vida que el escribir, es comprensible por qué no se ha conservado de él ni una sola línea auténtica. En cambio, alrededor de él vive una aureola de anécdotas que dicen más de su efecto que lo que todos los escritos pudieran decir.”<sup>93</sup>

Definiendo a Diógenes como un “filósofo de la vida”, Sloterdijk parece aproximar el quimismo al existencialismo contemporáneo, relación no tan extraña si consideramos que ambas posiciones filosóficas reflexionan desde y para la existencia, rechazando cualquier tipo de esencialismo. Sloterdijk diferencia claramente ese supuesto existencialismo quínico de la corriente existencialista del siglo XX pues, en el caso quínico, la reflexión por la existencia se traduce en un interés prioritario por cuestiones que afectan directamente a la vida del individuo y la guía de su conducta, sin presencia alguna del pesimismo ni de los problemas conceptuales en los que recae el existencialismo contemporáneo. En el quimismo antiguo no hay un excesivo interés por las grandes temáticas filosóficas de la Antigüedad -como la física o la política- ni se reflexiona sobre el sentido o sinsentido de la existencia, pues la reflexión quínica gira casi exclusivamente en torno a la búsqueda de la *eudaimonia* y la construcción de la subjetividad, temas cruciales que sí afectan a la existencia de los individuos. De esta forma, Diógenes (erigiéndose de nuevo como representante de los quínicos originales) buscará, a través de su filosofía, un modo de vida que no encuentra entre sus vecinos atenienses con los que comparte espacio:

“De una forma que recuerda irrecusablemente a Rousseau, el filósofo con la linterna declara a sus conciudadanos lisiados sociales, seres depravados y viciosos que de ningún modo corresponden a la imagen de un individuo libre con dominio de sí mismo y autárquico con la que el filósofo intenta explicar su propia forma de vida.”<sup>94</sup>

La crítica que lanza a sus conciudadanos es un claro indicativo de los valores que busca el quínico. Según lo describe Sloterdijk, el quínico desconfía de aquellas morales engendradas en la sociedad, claramente influenciadas y determinadas por la cultura en la que se integra esa sociedad. Esta desconfianza pudo ser un sentimiento bastante generalizado entre los filósofos de este periodo, si tenemos en cuenta la convulsa situación política, cultural y social que agita Grecia en este momento. De tal forma, a través de su filosofía el quínico propondrá un modelo de vida alternativo al margen de aquella fuente de problemas que es la cultura. Todo ello pasa por una intensa crítica cultural, un proceso que Sloterdijk define -recurriendo al lenguaje del materialismo histórico- como la “negación de la superestructura”:

---

<sup>93</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.253.

<sup>94</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.257.

“Superestructura, en este sentido, sería aquello que la civilización ofrece en tentaciones, seducciones confortables para atraer a los hombres al servicio de sus fines: ideales, ideas del deber, promesas de liberación, esperanzas de inmortalidad, metas de ambición, posiciones de poder, carrera, artes, riqueza. Desde un punto de vista quínico, todo esto son compensaciones para algo que un Diógenes no se deja arrebatar: libertad, conciencia, alegría de vivir.”<sup>95</sup>

El Diógenes descrito por Sloterdijk se aleja de todo aquello que define al sujeto según su identidad social o cultural, razón por la cual el quínico se autodefine como “cosmopolita” en una conocida anécdota de Diógenes Laercio<sup>96</sup>, es decir, un ciudadano del mundo que no se identifica con ninguna bandera ni con ninguna ideología. El quínico rechaza toda identidad cultural predeterminada que la mayoría de las personas asumen sin cuestionamiento y opta por el complejo camino del individualismo: construir su propia identidad, su propio pensamiento y su propio sistema de valores con los cuales guiar su conducta.

Con respecto a esta guía de la conducta, Sloterdijk presenta a Diógenes como un individuo con un enorme dominio sobre sus propias necesidades. En principio, el quínico rechaza el complejo nudo de necesidades que teje la cultura, una red que nos atrapa debido a la gran dificultad para satisfacer el enorme número de necesidades artificiales que toda cultura genera. Ante eso, Diógenes se decanta por la vida animal, una vida en la que solo es necesario satisfacer las necesidades más básicas para sobrevivir y vivir en un estado de bienestar elemental. Ahora bien, esto no significa que Diógenes rechace otros pequeños placeres que corresponden a la naturaleza humana, y que pueden satisfacerse al margen de las ideologías culturales:

“El principio del placer funciona en los sabios de la misma forma que en el mortal, si bien ellos no hallan placer tanto en la posesión de los objetos cuanto en la intuición de su superfluidad, con lo que, de esta manera, permanecen en un continuo de contento vital. En Diógenes, esta pirámide del placer es evidente, pirámide en la que se renuncia a una forma de placer inferior en beneficio de una superior. Es aquí precisamente donde estriba el punto malentendido de la ética quínica: ésta encuentra fácilmente a sus seguidores entre la gente dispuesta de una manera masoquista que conserva, a través del ascetismo, una posibilidad de descargar sus resentimientos contra lo vivo.”<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.262.

<sup>96</sup> Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.336. [DL VI, 63]:

“Preguntado que de dónde era, respondió «Cosmopolita».”

<sup>97</sup> Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003. pp.262-263.

Según se desprende de lo expuesto en la *Crítica de la razón cínica*, y en concordancia con lo que ha expuesto en otras obras posteriores,<sup>98</sup> Sloterdijk parece ubicar a los quínicos en una fórmula ética con la que también han trabajado otras escuelas helenísticas: una ética de corte hedonista cuyo objetivo es la obtención del mayor bienestar posible para el individuo, aunque ello exija prescindir de satisfacer ciertos placeres o deseos inmediatos en virtud de un mayor beneficio posterior. Para no crear confusión, Sloterdijk remarca la diferencia existente entre este planteamiento ético y el ascetismo, procurando evitar un malentendido histórico que ya se produjo en la Edad Media entre aquellos cristianos que tomaron a Diógenes como ejemplo de sabio asceta, considerándolo un enemigo de todos los placeres.

Por tanto, en este modelo ético que buscamos para el quinismo, no tiene cabida ninguna de las dos interpretaciones extremistas de Diógenes realizadas históricamente de forma errónea: por un lado, ese ascetismo cristiano basado en evitar toda forma de placer al considerarla fuente del dolor; y por otro lado, el desenfreno absoluto basado en satisfacer todas nuestras necesidades sin control ni valoración de las consecuencias. Tal y como lo presenta Sloterdijk, el quinismo es una sabiduría que posee la interesante capacidad de romper las dualidades tradicionales más arraigadas dentro de nuestra cultura, tal y como ha hecho con la dualidad naturaleza/cultura, y como hace en el ámbito de la filosofía con la dualidad teoría/praxis. La ética quínica aquí presentada también se plantea como un rechazo de extremos entre el ascetismo (rechazo de placeres) y el desenfreno (satisfacer todas las necesidades) para ubicarse en una posición intermedia que combina algo de ambas.

En la segunda parte de la *Crítica de la razón cínica*, Sloterdijk plantea otra aproximación a la cuestión moral en relación con el quinismo donde también ataca una de esas dualidades tradicionales de nuestra cultura: la distinción entre el bien y mal. Recurriendo a los Maestros de la Sospecha, Sloterdijk plantea una interesante interpretación psicoanalítica de esta dualidad moral cristiana con el propósito nietzschiano de desmontar la explicación metafísica de la moral. Sloterdijk lanza este planteamiento de la siguiente forma:

“La visión de lo diabólico que llega a los hombres se toca íntimamente con el fenómeno quínico. No es la separación dualista del bien y el mal, de luz y tinieblas en cuanto tales lo que proporciona la gran tensión a través de la cual el diablo se hace fuerte; más bien, tiene que venir a añadirse la experiencia de que la “parte perversa” esté plena de una intensidad subjetiva, es decir, de intención, conciencia, planes. El ello es propiamente un yo.”<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Para más información, ver apartado 4.5 del presente capítulo.

<sup>99</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.529.



Esta ruptura de la dualidad bien/mal que plantea Sloterdijk se basa en explicar esta dualidad desde el psicoanálisis, como un fenómeno puramente subjetivo. El origen de esta distinción se debe a la tendencia moral que practicamos al diferenciar entre aquello que consideramos bueno y aquello que consideramos malo, una clasificación convencional que elaboramos al discrepar dentro del cúmulo de experiencias que poseemos entre aquellas con las que nos identificamos y pretendemos quedarnos (lo que tomamos como “bueno”) y aquellas que tratamos de erradicar en nosotros (lo que consideramos “malo”).

En el psicoanálisis, este fenómeno de separación de experiencias positivas y negativas se da a través de la represión: la conciencia del sujeto pasa por diversas experiencias a lo largo del proceso de socialización, apropiándose de las positivas (que pasan a formar parte constitutiva de su identidad “yo”), y reprimiendo las negativas hacia esa dimensión subconsciente de la psicología psicoanalítica que denominamos “ello”. De tal forma, el individuo -determinado por su contexto cultural- se ve forzado a controlar sus pulsiones naturales para que estas no le lleven a realizar actos nocivos para su ser o para sus congéneres, y eso lo consigue gracias a reprimir esas pulsiones en el ello, como si se tratara de un desván cognitivo en el que deshacerse de todas aquellas pulsiones rechazadas porque no son útiles para la vida pacífica en sociedad. Pero a pesar de estos intentos por evadir las pulsiones en el ello, Freud ya nos advirtió de que esta dimensión inconsciente también participa en nuestra actividad psicológica cotidiana. De hecho, Freud mostró gran interés por investigar la enorme influencia que, para él, tiene la actividad subconsciente sobre la conciencia (el yo) del individuo, lo cual podía ser la causa de multitud de problemas psicológicos que intentará abordar mediante la técnica psicoanalítica.

Según Sloterdijk, el cristianismo propondría un proceso semejante al de la represión -desde un enfoque místico- cuando representa el bien en la figura de Dios como aquel que tiene que entrar en nosotros, tal y como hace todo cristiano al comulgar cuando introduce el cuerpo y la sangre de Cristo dentro de sí. Por otra parte, también se representa el mal en la figura del demonio como el ser que debemos expulsar de nosotros, tal y como se hace en un exorcismo. Sloterdijk, siguiendo la línea del análisis psicológico del problema, considera que al encarnar el mal en una figura externa (como hace el cristianismo con el demonio) que pretendemos alejar de nosotros, se produce un fenómeno semejante al de la paranoia. Esto se debe a que lo que está haciendo la moral cristiana es duplicar nuestra persona (individual y única) en dos dimensiones: la buena y la mala; pretendiendo expulsar de nosotros a la dimensión del mal como si fuera algo ajeno a nuestro ser.

Lo que Sloterdijk nos vienen a decir desde este punto de vista psicoanalítico (y como también hará Nietzsche desde un punto de vista axiológico) es que lo que culturalmente hemos conceptualizado como “malo” (lo diabólico) es también parte de nosotros mismos, y que intentar tomarlo por algo ajeno que podemos expulsar de nosotros supone realmente intentar evadir una parte constitutiva de nuestro ser de la que renegamos e intentamos rechazar en vano. De igual forma, los recuerdos reprimidos en el ello nunca se podrán desprender por completo del yo, tal y como plantea Freud al afirmar que lo subconsciente sigue influyendo sobre la conciencia.

En principio, el quínico es una persona que busca dar rienda suelta a sus deseos y busca satisfacer sus placeres más carnales, lo cual tradicionalmente ha sido asociado con el “mal” por parte del cristianismo. Ahora bien, el quínico de Sloterdijk no busca satisfacer todos sus deseos irracionalmente, pues esta búsqueda de la satisfacción queda mediada por la medida allí donde el exceso pueda representar un peligro para la libertad, la autonomía o el bienestar del individuo. De esta forma, la ética quínica que plantea Sloterdijk también se puede interpretar como una lucha contra aquello que se ha intentado reprimir en vano (recordemos el quimismo antiguo y su pretensión de luchar contra la represión cultural de nuestra naturaleza), requiriendo el uso de la razón como herramienta para evitar caer en los problemas a los que nos pueden llevar los excesos. En definitiva, el juicio ético del quínico busca una posición intermedia entre la represión y la desmesura que permita liberar la tensión de los deseos sin caer en el vicio de sus excesos.

De esta forma, el quínico se presenta aquí como un individuo al margen de las morales tradicionales y hegemónicas, lo cual no significa que sea un ser carente de moral, sino simplemente que despliega su actitud subversiva también hacia lo moral. En esta línea, no es de extrañar que en muchos momentos esta descripción del quínico se impregne del discurso nietzschiano, pues el prototipo de quínico que esboza Sloterdijk se apoya sobre el individualismo moral que caracteriza a esta escuela antigua, y que también se presenta en el proyecto moral propuesto por Nietzsche, donde el Superhombre debe construir un sistema de valores según su propia individualidad. No obstante, Sloterdijk es otro de los autores contemporáneos que ven en el quimismo uno de los primeros intentos de llevar a cabo una transvaloración de todos los valores.

El individualismo ético del quínico que describe Sloterdijk se podría definir como amoral, en cuanto que trata de estar fuera de la lógica dualista de las morales tradicionales y maniqueístas donde lo bueno y lo malo está claramente diferenciado y dogmáticamente marcado por la cultura. Sloterdijk plantea esta amoralidad desde un punto de vista constructivo para la teoría moral:

“De esta manera, los frentes entre moralismo y amoralismo están notablemente invertidos. El primero exige el clima de la negatividad aunque está muy bien pensado; el segundo, aunque se haga pasar por severo, irreflexivo o perverso, eleva enormemente la moral. Y este buen humor amoral es el que a nosotros, en cuanto ilustrados, nos debe llevar al terreno precristiano, al quínico.”<sup>100</sup>

Según su punto de vista, la amoralidad se presenta como una posición que enriquece su propuesta moral. El quimismo de Sloterdijk, en el ámbito de la ética, plantea una puesta en duda de las morales hegemónicas a través de navegar por sus márgenes y explorar los huecos donde no alcanza a llegar ese sistema moral; es decir, a través de moverse en el terreno de la amoralidad. Siguiendo una línea crítica de la cultura, el quimismo pretende acabar con una concepción dogmática por la cual vamos adquiriendo la doctrina moral propia de nuestro entorno conforme nos introducimos en la cultura, y la adquirimos sin valoración racional ni enjuiciamiento crítico alguno. Por ello para Sloterdijk la amoralidad enriquece a la moral, porque permite ir más allá de los propios límites de la moral y permite observar el sistema desde el exterior del mismo, pudiendo realizar una valoración racional a la hora de decidir si queremos adoptar un sistema de valores o no.

Resumiendo lo expuesto en este apartado, la conciencia quínica que plantea Sloterdijk se propone cuestionar y derribar los grandes sistemas morales tradicionalmente instituidos que se presentan como universalmente válidos. Esto lo hace sin necesidad de proponer algún otro gran sistema moral alternativo que sustituya al viejo, sino con el afán de identificar todo aquello que no proceda de una decisión individual, libre y racional. Si tras ello hay un objetivo, es el de encontrar unos valores que encajen con la auténtica naturaleza del individuo, tal y como hicieron los quínicos originales de la Antigüedad al establecer una crítica cultural del sistema de valores griego en favor de nuestra naturaleza animal.

Por tanto, Sloterdijk se queda con esa actitud quínica de crítica de la cultura que se sustenta en la amoralidad ubicándose en la cara externa de los sistemas morales establecidos, lo cual no hay que confundir con incurrir en la inmoralidad. Por contra, la actitud del cínico sí que podría considerarse como inmoral en cuanto que el cínico se aprovecha de los sistemas de valores establecidos para, contradiciéndolos o incumpléndolos, alcanzar sus intereses propios. Aquí reside la gran diferencia entre el quínico y el cínico respecto a su condición moral: el primero intenta superar la lógica impuesta para buscar una nueva, mientras que el segundo permanece dentro de la lógica impuesta para sacar provecho de ella mediante artimañas, engaños o traiciones.

---

<sup>100</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* pp.211-212.

En conclusión, la distinción entre cinismo y quinismo que propone Sloterdijk esconde en su trasfondo un problema ético, pues como hemos visto en el apartado anterior, el cínico plantea un dudoso modelo ético que deja en evidencia el uso veraz del conocimiento. El cínico jugará con el ocultamiento o desvelamiento de la verdad según le convenga en cada momento, manejando con naturalidad el engaño si le es necesario para preservar sus intereses particulares y garantizar el éxito egoísta de sus acciones. Sin embargo, el quínico hace un uso insolente de la verdad; pues con independencia de que ésta favorezca o no a sus intereses o a los de su entorno, en el quínico siempre prevalece el conocimiento veraz que posee, aunque ello le pueda perjudicar. Desde esta perspectiva, el cinismo vulgar nunca podría poseer entidad filosófica, pues parece traicionar el “amor por la sabiduría” que da nombre a esta disciplina.

#### **4.4 Insolencia desde abajo.**

Si en el anterior apartado hemos realizado un análisis ético, en el presente apartado seguiremos con nuestro estudio del quinismo desde categorías contemporáneas abordando la *Crítica de la razón cínica* desde una perspectiva política. En el quinismo antiguo, al igual que nos ocurría con la ética, tampoco vamos a encontrar ningún gran tratado de política ni ningún ambicioso proyecto utópico, como sí nos encontramos en la filosofía socrática con Platón. Sloterdijk tampoco está interesado en elaborar una grandilocuente propuesta política basada en la teoría quínica, sin embargo la problemática del poder es una de las grandes cuestiones transversales que articulan toda la obra, de hecho en la introducción el propio Sloterdijk dice lo siguiente:

“Lo que aquí proponemos, bajo un título que alude a una gran tradición, es una meditación sobre la máxima «saber es poder»; precisamente la que en el siglo XIX se convirtió en el sepulturero de la filosofía.”<sup>101</sup>

En las siguientes líneas nos limitaremos a trabajar sobre las consecuencias políticas que conlleva adoptar esa conciencia quínica que Sloterdijk reivindica para el mundo contemporáneo. Por ello, en el presente apartado vamos a trabajar sobre una concepción micropolítica similar a la planteada por Foucault en *Microfísica del poder*, donde el poder no es competencia exclusiva de un organismo soberano -como concebían las teorías clásicas- sino donde el poder se ejerce desde multitud de prácticas de la cultura, desde la individualidad o desde otras múltiples formas minoritarias cuyos efectos pueden tener consecuencias dentro del cuerpo político que constituimos.

---

<sup>101</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.14.

Como idea previa, Sloterdijk interpreta la política moderna como un terreno donde podemos observar aplicada la conciencia cínica en su máximo esplendor. Los grandes referentes políticos de la modernidad europea tales como Otto von Bismarck, Napoleón Bonaparte o cualquiera de los totalitarismos fascistas, representan aquellos valores propios de la lectura más superficial y simplista de *El príncipe* de Maquiavelo, cuya interpretación banal del gobernante comparte muchos rasgos con el cínico definido por Sloterdijk, principalmente el uso inmoral de la razón como instrumento del ejercicio político con la única finalidad egoísta de mantener su poder soberano.

Aquí podemos asentar la primera idea de base en esta introducción a la lectura política de la *Crítica de la razón cínica*: el quinismo es una doctrina que no se preocupa por los fines tanto como por los medios. Como hemos visto en el apartado anterior, su enseñanza carece de un fin teleológico, pues no necesita un proyecto final ni un objetivo utópico hacia el cual dirigirse, sino que se constituye como un proyecto que en su ejercicio desarrolla aspectos tanto destructivos como constructivos, aunque esa construcción sea una construcción sin un objetivo predefinido. Por eso podemos decir que el quinismo carece de ambición por el poder ya que no necesita poner en práctica ningún sistema político (esto es, imponer su discurso sobre otros), mientras que el cinismo persigue el poder aunque la forma de obtenerlo no sea la más correcta. En el caso cínico, el fin sí que justifica los medios.

De tal forma, el quinismo, compartiendo aquel ideal ilustrado de la crítica al poder soberano, se posiciona frente al pragmatismo profesado por el cinismo político que actúa con su prepotencia sobre el saber. El cínico es muy consciente de que saber es poder, y por ello su razonamiento opera sobre el conocimiento dividiendo entre aquella parte del saber que puede servir para alcanzar sus propios fines, y aquella otra parte que se debe ocultar para evitar insurrecciones hacia su objetivo de preservar el poder. Visto así, el quinismo trabaja para hacer resurgir el lado rebelde e inconformista del saber allí donde ha sido ocultado. En esta línea, Sloterdijk recurre al valor quínico de la insolencia, un valor que como ya hemos visto es común al quinismo y al cinismo, aunque ambas conciencias hacen un uso distinto del mismo. En el ámbito del poder la insolencia también mantiene esta doble vertiente, ya que como dice Sloterdijk:

“Lo que tiene poder puede permitirse libertad. Sin embargo, poder hay arriba y abajo, sin duda en posiciones invertidas; el esclavo no es sólo nada y los señores no son todo; la sumisión es tan real como el dominio.”<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* pp.188-189.

Así entendemos que, siguiendo la concepción foucaultiana del poder, aunque el quinismo no tenga ambición por la toma del poder soberano, en la práctica de su sabiduría está introduciendo algún tipo de ejercicio de poder. Recuperando la idea de que el quinismo es una sabiduría que tiene lugar en momentos de crisis cultural, Sloterdijk sitúa así las posiciones de quinismo y cinismo respecto a esas relaciones de poder:

“El concepto experimenta aquí una división en pares contrarios: quinismo y cinismo, dualidad que se corresponde, atendiendo a su sentido, con la de resistencia y represión, o más exactamente: autocorporización en la resistencia y autoescisión en la represión. A partir del punto de salida histórico se suprime el fenómeno quinismo y se estiliza hasta convertirse en un tipo que históricamente sigue emergiendo sin cesar allí donde las conciencias chocan en civilizaciones de crisis y crisis de civilizaciones. Quinismo y cinismo son, consiguientemente, polémica «de abajo» o «de arriba». En ellos, el contrajuego de las culturas altas y las populares se desarrolla como el descubrimiento de paradojas en el interior de éticas altoculturales.”<sup>103</sup>

Al tratar de dar una nueva definición del cinismo Sloterdijk lo ubica “arriba”, en una posición privilegiada respecto al manejo del poder, que en este caso se ejerce mediante la represión sobre los que se ubican en un estadio inferior. De esta forma, el cínico buscará imponer forzosamente su voluntad sobre la del resto. Sin embargo, la insolencia del quínico se ejerce desde “abajo”, como un ejercicio de resistencia que busca la autopreservación frente a la opresión del uso cínico del poder.

El valor quínico de la insolencia nos lleva a otro concepto al que Sloterdijk recurre habitualmente para definir el quinismo, un concepto que nos puede ser especialmente útil en este análisis político: la subversión. Hablamos de subversión cuando el quínico se opone a los sistemas hegemónicos que oprimen al sujeto imponiendo su propio discurso sobre los demás. La filosofía quínica es claramente subversiva desde sus orígenes, pues el planteamiento de esta escuela en su contexto filosófico original de Grecia evitó las grandes pretensiones científicas de la filosofía socrática, proponiendo una clara oposición a este sistema filosófico que puede percibirse en los habituales desplantes que Diógenes le hace a Platón. Por tanto, este ejercicio de subversión se articula gracias al valor de la insolencia, un valor que refleja el quínico en su vida cotidiana.

Enfocando el tema que nos ocupa, Sloterdijk propone un sencillo punto de partida para lo que puede ser un ejercicio de “insolencia desde abajo”:

---

<sup>103</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.328.

“Hay pequeñas fórmulas que expresan de una manera definitiva el insolente realismo de las posiciones bajas frente a la «ley», dos pares de palabras que desinflan falsas reivindicaciones: ¿Y qué? ¿Por qué no? Con un testarudo «Bueno, y ¿qué?» muchos jóvenes han conducido ilustradamente a la desesperación a unos padres difícilmente educables. Los grupos de juego infantiles son a menudo buenas escuelas de Ilustración, porque entrenan, sin darse cuenta, para el «Bueno, y ¿qué» de una forma natural. Este no sería otra cosa que el ejercicio que tan difícil se hace a los íntegramente socializados: decir «no» siempre en el momento oportuno. La capacidad totalmente desarrollada de decir «no» también es el trasfondo únicamente válido del «sí», y sólo ambos son los que dan su perfil a la libertad real.”<sup>104</sup>

Recurriendo de nuevo al psicoanálisis freudiano, Sloterdijk dice que todos los individuos pasamos de niños por una primera “fase quínica” donde el proceso de socialización aún no ha desarrollado nuestros mecanismos de represión, lo que le aporta al niño la capacidad de poner en cuestión ciertos aspectos de la realidad que no alcanzan a comprender, tales como algunos abusos de poder que muchas veces un adulto asume sin rechistar. El sabio quínico se impregna de este espíritu que cuestiona desde la inmadurez<sup>105</sup> para superar la alienación de los mecanismos de represión abusivos, pues allí donde hay una puesta en cuestión del poder desde el exterior de la lógica discursiva del mismo (es decir, “desde abajo”), se abre la posibilidad de que dicho poder pueda ser anulado.

Este cuestionamiento es lo que procura evitar a toda costa el cinismo político, pues a toda costa intenta ocultar la posibilidad de negación de su discurso con el propósito de mantener vigente su poder; lo cual supone limitar la libertad de decisión de los sujetos a los que reprime. Ahí reside precisamente la gran diferencia que en este momento se pone en juego entre ambas concepciones: como ya se ha dicho, toda la filosofía quínica puede ser interpretada como una continua búsqueda de la autodeterminación en la que el individuo quiere guiarse únicamente a sí mismo; sin embargo el cinismo vulgar, guiado por su ambición de poder, lo que pretende es decidir sobre los demás, imponiendo su lógica sobre aquellos que le rodean para que obedezcan en favor de sus propios intereses.

---

<sup>104</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.188.

<sup>105</sup> Como curiosidad, la asociación entre la inmadurez infantil y la actitud quínica es una constante histórica que viene ya de la propia Antigüedad. Recordemos que, como ya se ha comentado en el capítulo 1, Laercio relata una anécdota en la cual Diógenes de Sinope observa como niño bebe agua de una fuente haciendo uso exclusivamente de sus propias manos, lo cual lleva al quínico a deshacerse de su jarro considerándose superado en sencillez por el niño.

Para más información sobre esta referencia, ver el apartado 1.1 del capítulo 1. El relato completo de la anécdota puede encontrarse en: Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.323. [DL VI, 37]

#### 4.5 El encuentro entre Diógenes y Dionisos.

Aunque en su primera gran obra ha ocupado un papel central, el quinismo no es un tema muy recurrente en la bibliografía de Peter Sloterdijk. Buena muestra de ello es que solo volveremos a encontrar una referencia relevante a los quínicos en *El pensador en escena*, una obra publicada tres años después de la primera edición de la *Crítica de la razón cínica*. Siguiendo la estela quínica de su primera obra, Sloterdijk plantea una particular aproximación al proyecto filosófico de Friedrich Nietzsche partiendo de una lectura personal de *El nacimiento de la tragedia*. En el trasfondo de esta obra también vamos a encontrar presentes algunas cuestiones abiertas en la *Crítica de la razón cínica* tales como el fracaso del proyecto ilustrado, la modernidad como problema filosófico, y la disyuntiva ética que diferencia a la conciencia cínica de la conciencia quínica.

Es en esta disyuntiva ética donde se va a mover la presencia del quinismo de *El pensador en escena* planteando un acercamiento entre Diógenes de Sinope y la figura de Zaratustra, el profeta-filósofo (quizás un *alter-ego* de su propio autor) que surge en la madurez del pensamiento nietzschiano; una etapa en la que también pueden rastrearse algunas referencias al fenómeno quínico en la obra de Nietzsche.<sup>106</sup> En el libro que ahora nos ocupa, Sloterdijk interpreta la aparición de Zaratustra (así como la posibilidad de una conciencia nietzschiana) como un hipotético encuentro entre el dios griego Dionisos y el filósofo perruno Diógenes:

“Esta decisión se pone en liza cuando Dionisos se encuentra con Diógenes. Supone el acto final de la civilización representada en el frágil cuerpo de un individuo al que le sobreviene aquello que 'nunca le fue lícito querer', a saber, la colisión de Apolo y Dionisos, del logos y de la physis, de la metafísica y de la sabiduría cínica.”<sup>107</sup>

Según esta interpretación, Dionisos encarnaría la desmesura metafísica que posee al individuo, esa dimensión que le sobreviene en su sentido más abrumador y desbordante a su conciencia, como un *lógos* divino que pretende conquistar el cuerpo del sujeto allí donde el sujeto nunca puede llegar a lo divino (pues Dios ya ha muerto). Por contra, Diógenes viene a representar la insolencia hacia todo lo metafísico: el quínico es un ser con los pies en la tierra, consciente de que

---

<sup>106</sup> Para más información de esta posible relación entre Nietzsche y el quinismo ver el apartado 3.2 del capítulo 3 de la presente tesis, en el cual se analiza el paso de la Ilustración al siglo XIX a través del pensamiento de Schopenhauer y Nietzsche.

<sup>107</sup> Sloterdijk, P. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Pre-textos. Valencia. 2000. p.144. Se sobreentiende que esta última referencia a la “sabiduría cínica” es en alusión a la doctrina filosófica del quinismo, aunque en la edición con la que aquí se trabaja se ha traducido indistintamente con el concepto “cinismo” en letra minúscula.



su posible divinidad se queda en una simple banalidad. Desde su individualidad, la ironía y la sátira son sus herramientas para sobreponerse a toda pretensión de discurso metafísico dominante; y todo ello sin olvidar que, por atractivo que nos parezca, Dionisos también es un dios.

La sombra de Dionisos está siempre presente en todos nosotros, pues es la culminación del proyecto nietzschiano de la muerte de Dios: Dionisos tiene rienda suelta para pasearse a sus anchas sobre nuestra conciencia. Ahora bien, Sloterdijk presenta las dificultades y problemas que Dionisos puede plantearle a un sujeto, y es que cualquier cosa llevada al exceso resulta nociva, y Dionisos es precisamente la divinidad de los excesos. Un ser poseído por el *lógos* dionisiaco (“endiosado” en sí mismo) puede desembocar en la chabacanería y el descontrol absoluto de sí mismo, imagen que desde luego no se identifica con las pretensiones nietzschianas, y mucho menos con la imagen del sabio Zaratustra. Es por lo que, para Sloterdijk, Zaratustra necesita a Diógenes:

“Aquí es donde Diógenes hace su aparición -el hombre demente que anuncia la muerte de Dios, del logos, del discurso autoritario, de la moral-. He aquí el salvador dionisiaco que protege de todo lo que es demasiado dionisiaco. En razón de su experiencia en las situaciones extremas, él se ha mantenido alerta ante la posibilidad de aventurarse en los registros medios.”<sup>108</sup>

Contrariamente a lo expuesto en algunas viejas interpretaciones históricas, aquí Diógenes aparece como el sujeto del control y de la medida. Diógenes fue comúnmente malinterpretado en la tradición como el individuo que da rienda suelta a sus impulsos naturales sin control alguno, lectura sin duda obtenida de una interpretación fragmentaria de algunas de sus anécdotas. Por contra, esta lectura sigue la línea antes mencionada de las interpretaciones contemporáneas del quimismo, una postura opuesta en la que el sabio químico aporta la templanza como virtud, es decir, la capacidad de mantener los pies en el suelo en todo momento con el objetivo de evitar males mayores. Un Diógenes curtido en mil batallas (con “experiencia en situaciones extremas”,<sup>109</sup> dice Sloterdijk) sabe minimizar cualquier exceso que en su vida pueda darse: la fortuna, el éxito o el reconocimiento le resultan tan efímeros como cualquier otro valor cultural, por lo cual le es fácil prescindir de estos como virtud y dirigir su conciencia hacia un término medio en el que pueda gozar de las ventajas sin dejarse cegar por ellas. Nuevamente aquí surge la figura del solitario en la ciudad: Diógenes, a diferencia del cínico, sigue siendo el mismo tipo de sabio independientemente de la situación en la que se encuentre: ante un aforo que lo aclama, vagabundeando en solitario por la calle, o incluso en la mayor de las desdichas siendo vendido como esclavo.

---

<sup>108</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.145.

<sup>109</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.145.

Esto es, a fin de cuentas, lo que Sloterdijk le está exigiendo a Diógenes: los placeres dionisiacos son necesarios, saludables e incluso inevitables; pero si nos poseen por completo (si nos entregamos de lleno a sus excesos) pueden ser nocivos. Diógenes es el encargado de aportar el autocontrol para que el individuo pueda disfrutar de los placeres sin caer en los excesos:

“(…) observar a Diógenes sentado ante su sol, perezoso, pero profundo, precavido, aunque feliz; él es ahora la negativa personificada del estallido, la resplandeciente profilaxis frente a la irradiación mortal, el protector de lo ordinario y el pensador de la soportabilidad dionisiaca; Diógenes avisa al pensador dionisiaco de los peligros inherentes a los casos de encarnación; le recuerda que no existe ningún logos capaz de encarnar a Dionisos -la corporalidad espiritual de la propia vida ya es Dionisos-, así como que toda duplicación de esta corporalidad primaria a través de la encarnación de un imaginario Dionisos sólo podría conducir a la locura.”<sup>110</sup>

De tal forma, el encuentro entre Dionisos y Diógenes también se podría entender, haciendo una analogía con la cultura griega, como el choque entre dos tradiciones teatrales: la tragedia y la sátira. Dionisos representa la dimensión trágica de la vida, es decir, los excesos y sus inevitables consecuencias que conducen a ese “destino trágico” que se aparece como inevitable para el héroe trágico teatral. Diógenes, por contra, representaría una corriente más cercana a la sátira o la comedia, una corriente muy conectada con su filosofía según Sloterdijk:

“La existencia de Diógenes se inspiraba en la relación con la comedia ateniense. Ésta se arraiga en una cultura de la risa ciudadana, alimentada por una mentalidad que está abierta a la broma, al golpe irónico, a la burla y al sano desprecio de la tontería. Su existencialismo se asienta en un fundamento satírico.”<sup>111</sup>

Diógenes encarna el *lógos* de la cordura allí donde Dionisos trae su pretensión de plenitud, pues el quínico sabe que el destino trágico acecha como una trampa a quien quiera seguir el camino dionisiaco incuestionadamente; pero también es consciente de que este destino no es tan inevitable como las grandes tragedias lo hacían creer. El quínico, en su pretensión por gobernar incluso sobre su propio destino (en la medida en que pueda), rechaza ser un héroe trágico en virtud de convertirse en sabio satírico; un sabio que relativiza toda forma de gran construcción cultural, rebajándola a la categoría de entidad ficticia y contingente. La risa, la ironía o la broma satírica son sus armas dialécticas más fuertes para llevar a cabo su proyecto, pues con ellas tratará de desmontar todo gran proyecto para reducirlo a sus elementos más triviales y banales que lo sustentan.

---

<sup>110</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.146.

<sup>111</sup> Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003. p.270.

En definitiva, este hipotético encontronazo que plantea Sloterdijk revela una interesante lectura moral que viene a ampliar lo expuesto en el apartado 4.3 del presente capítulo, cuando hicimos referencia a una supuesta lectura hedonista (en el sentido de un hedonismo moderado) de la ética quínica. Según lo visto en aquel apartado y en el que ahora nos ocupa, lo dionisiaco es parte constitutiva e inevitable de nosotros mismos, pero en su seno se oculta un peligro moral que el quínico trata de evitar: la alienación, entendida como el sujeto operando fuera de su voluntad. La filosofía quínica siempre puede ser tomada como un constante intento de lucha contra toda forma de alienación (es decir, lucha por la libertad), y si algo hemos aprendido de la filosofía quínica es que el proceso de desalienación comienza por la capacidad de reflexión autónoma.

#### **4.6 Quinismo para el mundo contemporáneo.**

Se puede tomar a Sloterdijk como un referente de las lecturas contemporáneas del quinismo que se van a realizar del siglo XX en adelante, con un tinte nostálgico de ciertos aspectos de aquella escuela de la Antigüedad que se pretenden reivindicar para el mundo actual. Tal y como hemos visto a través de este capítulo, la reivindicación contemporánea no se basa en una simple imitación de las acciones que llevaban a cabo los filósofos quínicos originales; pues la actualización del quinismo exige un profundo esfuerzo intelectual que pasa en primer lugar por interpretar la doctrina quínica a partir de los testimonios, y en segundo lugar por adaptar esa vieja sabiduría al mundo contemporáneo.

Con respecto a la interpretación, Sloterdijk realiza una lectura de las anécdotas relatadas por Diógenes Laercio casi como si de una *performance dadaísta* se tratara, un movimiento cultural que Sloterdijk identifica con el espíritu neoquínico por su afán transgresor de tradiciones, hábitos y normas. Sloterdijk realiza una interesante lectura del quinismo original como una fuerza tremendamente subversiva, fuerza que surge de una situación crítica que plantea un dilema moral al sujeto, posicionándolo entre una cultura con la que no está satisfecho y su propia individualidad en conflicto con la cultura. Así, la insolencia se erige como un valor positivo con el que el quínico pretende transgredir las convenciones. Por otra parte, con respecto a la adaptación, hay que tener en cuenta que Sloterdijk no reivindica el quinismo para la actualidad como una escuela filosófica contemporánea, pues lo que busca en el quinismo es generar una nueva conciencia alternativa a la predominante en su época (la cínica). Se podría decir que lo que pretende Sloterdijk del quinismo es apropiarse de ciertos valores que considera de utilidad moral para el mundo contemporáneo.

A lo largo de su obra, Sloterdijk ha realizado un interesante análisis del quinismo antiguo que ha permitido revalorizar esta escuela en la filosofía contemporánea. Por ello, a modo de conclusión del presente capítulo, destacaremos dos ideas -de las muchas surgidas a partir de la relectura quínica de Sloterdijk- que serán de gran importancia para el planteamiento de un proyecto filosófico-quínico de la actualidad. En primer lugar, el quinismo de Sloterdijk propone una reflexión sobre la relación contemporánea entre vida y doctrina. El replanteamiento de esta dualidad es un tópico habitual entre los filósofos contemporáneos que miran con melancolía a la filosofía de la Antigüedad; pues tal y como vemos en Diógenes, el sabio antiguo es un maestro cuyas enseñanzas se expresan en sus propios actos, y donde la búsqueda de la *eudaimonia* se traduce en la adopción de una forma de vida coherente con la sabiduría que se practica. Es por lo que, para Sloterdijk, la insolencia quínica surge con una potencia crítica tan poderosa: el quínico no participa en el juego idealista de cuestionar ideas o conceptos vacíos y carentes de sentido para su vida cotidiana, sino que en su doctrina está poniendo en cuestión su propia vida. Esta filosofía condena al filósofo a vivir en el mundo que ella misma está poniendo en cuestión.

Esta disolución de la diferencia entre vida y doctrina que plantea el quinismo contrasta con el cinismo vulgar, pues el cínico divide tajantemente entre aquello que es capaz de conocer y la forma en la que obra en su vida. Por ello el cínico es capaz de poseer ciertos conocimientos y, a pesar de todo, evadirlos en la práctica a favor de sus intereses. Así es como obran mecanismos de la razón cínica tales como la *mentira piadosa* o la *moral de doble fondo*, ejercicios de ocultamiento de un aspecto de la realidad que justifican los fines a costa de la amoralidad de los medios.

Por último, cabría destacar una segunda idea que Sloterdijk se esfuerza por aclarar, y es marcar claramente la diferencia entre el egoísmo y el individualismo. Estos dos enfoques de la moral han sido tradicionalmente confundidos, asumiendo erróneamente que todo individualismo moral acaba conduciendo al egoísmo moral. Sloterdijk demarca claramente los límites a través de su distinción entre cinismo y quinismo, ubicando al cínico en el egoísmo moral ya que procura sacar un beneficio propio y particular de sus acciones, aun a expensas de que los medios sean ilícitos y aunque con ello se pueda perjudicar a otros. Por contra ubica al quínico en el individualismo ético, una posición moral que en este caso busca la libertad del individuo a través de la autosuficiencia y la capacidad de autodeterminación. Esta posición no tiene que estar necesariamente vinculada al egoísmo moral, pues como hemos visto a través del modelo de quínico que plantea Sloterdijk, esta posición no está reñida con una teoría ética y una teoría política contemporánea que concilie ese individualismo con la vida en sociedad.





## Capítulo 5:

### Parrhesia y Cinismo en el “cuidado de sí” de Michel Foucault.

Siguiendo la trayectoria cronológica de las interpretaciones contemporáneas del Cinismo, el siguiente hito lo ubicamos en un filósofo que hoy consideramos uno de los más relevantes del siglo XX: Michel Foucault. Es indudable que el pensamiento foucaultiano ha sido una referencia para muchos movimientos filosóficos contemporáneos, pero lo interesante ahora para nuestro estudio es una faceta de Foucault sobre la que aquí vamos a trabajar detenidamente: su faceta como historiador de las ideas. A lo largo de su trayectoria filosófica, es habitual encontrar trabajos de corte genealógico en los que se remonta a la procedencia, origen y desarrollo histórico de ideas y valores propios de nuestra cultura. Además, en Foucault también vamos a encontrar un curioso elemento en común con otros filósofos modernos y contemporáneos que ya hemos abordado: la fascinación por las sabidurías de la Antigüedad, de Grecia y Roma. En su última etapa de reflexión proliferan los estudios de corrientes filosóficas originadas en el Periodo Clásico, analizadas desde la temática foucaultiana del “cuidado de sí”. Desde este punto de vista, las éticas de la Antigüedad ofrecieron a Foucault una interesante fuente de reflexión sobre la construcción de la identidad del sujeto y la intersubjetividad, con el trasfondo de la libertad como problema en el complejo planteamiento de la autoformación de uno mismo. Lo interesante de esta reflexión filosófica sobre las sabidurías de la Antigüedad es que Foucault no se limita simplemente a fines historiográficos, sino que esta retrospectiva filosófica podría tener como objetivo llevar a cabo una reflexión actualizada que, como expresa Frédéric Gros en su introducción de *Foucault y la filosofía antigua*,<sup>112</sup> abriría “nuevas sendas de pensamiento” aplicables al panorama filosófico contemporáneo.

---

<sup>112</sup> Gros, F. y Levy, C. (eds). *Foucault y la filosofía antigua*. Nueva Visión. Argentina. 2004. p.7.

En un principio, Foucault parece mostrar un mayor interés por Sócrates y por las dos escuelas más populares del periodo helenístico: el epicureísmo y el estoicismo, pues es habitual encontrar referencias a estas corrientes (especialmente al estoicismo) entre sus trabajos de madurez, así como en los diversos cursos que impartió. Si queremos encontrar referencias explícitas a los Cínicos, debemos acudir a la etapa más tardía de su pensamiento, especialmente a las lecciones que el propio Foucault impartió durante su último curso lectivo en el *Collège de France* (1983-1984). En este último curso, que tuvo por título “El coraje de la verdad”, Foucault expuso aquello en lo que se encontraba trabajando en ese momento, muy en conexión con lo que había trabajado y expuesto en cursos anteriores del *Collège*: el surgimiento y la evolución de la parrhesia<sup>113</sup> en el mundo griego. Aunque se pueden encontrar referencias relacionadas con el Cinismo en cursos anteriores, en este momento Foucault realiza por primera vez un estudio abordando directamente a los filósofos Cínicos, pues en este curso trabaja sobre la parrhesia como característica representativa del modo de vida Cínico.

Las clases fueron impartidas semanalmente todos los miércoles entre el 1 de febrero y el 28 de marzo de 1984, dedicando dos horas a cada sesión con un descanso intermedio. Hablamos de que fue su último curso ya que, el 25 de junio de 1984, Foucault fallecía a causa del SIDA. La investigación sobre los Cínicos que estaba llevando a cabo durante esta última etapa de su vida se vio interrumpida por su repentina muerte, y prueba de ello es que no llegó a publicar nada de todas estas investigaciones, que sí relató a los asistentes a su curso en el *Collège de France*. Este inestimable testimonio de Foucault sobre los Cínicos nos ha llegado hasta nuestros días gracias a la reciente publicación de las notas tomadas por asistentes a ese último curso del *Collège*, quienes han transcrito aquellas lecciones siendo fieles al testimonio oral que el propio Foucault dictó. De esta forma se ha conseguido rescatar del olvido un discurso que, de no haber sido impartido públicamente en el *Collège*, se hubiera perdido con total seguridad, pues parece ser que Foucault se oponía a que se realizaran publicaciones póstumas de sus manuscritos. De esta forma, gracias a la publicación en el año 2009 de *El coraje de la verdad*, actualmente se está reavivando un interesante debate sobre la relación entre Foucault y las sabidurías de la Antigüedad, con el aliciente de que ahora el Cinismo toma protagonismo en este debate.

---

<sup>113</sup> En la redacción de la presente tesis he optado por el uso del término “parrhesia” frente a la versión castellana de la palabra que encontramos en el diccionario de la Real Academia Española como “parresia”. He preferido optar por “parrhesia” al ser un término filosófico más fiel al origen griego de la palabra, y ser el término usado en la mayoría de traducciones castellanas de la obra de Michel Foucault.



Antes de entrar a trabajar sobre *El coraje de la verdad* convendría comprobar si, en principio, existe algún tipo de conexión entre estas investigaciones que lleva a cabo Foucault en torno a 1983-1984 y el trabajo sobre los Cínicos llevado a cabo por Sloterdijk en la *Crítica de la razón cínica*, obra que fue publicada por primera vez en 1983. La única pista que dio al respecto en este último curso del *Collège* la encontramos en la segunda hora de la clase del 29 de febrero de 1984, cuando el propio Foucault comenta la escasez trabajos que hay en ese momento sobre la trayectoria histórica del Cinismo:

“En lo concerniente a los trabajos [relativos] a esa larga historia del cinismo, debo decir que estamos un poco desprovistos. Por lo que sé, prácticamente no veo más que en los textos alemanes referencias al problema del cinismo en su larga duración histórica, y en especial escritos consagrados a la relación del cinismo moderno, digamos (el cinismo en el pensamiento y la cultura europea modernos), y el cinismo antiguo. Habría que hacer investigaciones un poco más precisas. Por el momento, yo veo lo siguiente. En los textos alemanes en primer lugar, un texto de 1953 de Tillich que se llama *Der Mut zum Sein* (el coraje de ser, o el coraje con respecto al ser); cuya referencia a Nietzsche es evidente (voluntad de poderío, coraje de ser), al mismo tiempo, por supuesto, que al existencialismo. En ese texto encontramos una distinción -no sé si aparece por primera vez; sea como fuere, es explícita en él- entre el *Kynismus* y el *Zynismus*. (...) En *Parmenides und Jona*, Heinrich retoma en 1966 esa distinción entre *Kynismus* y *Zynismus* y dedica un capítulo muy interesante, bien al comienzo del libro si la memoria no me falla, a la larga historia del cinismo, [con] la oposición, una vez más, entre el *Kynismus* antiguo y el *Zynismus* contemporáneo. (...) El tercer texto al que podemos referirnos es el libro de Gehlen que se llama *Moral und Hypermoral*. En el primer capítulo, define el cinismo como un individualismo, una afirmación del yo (*Ichbetonung*). Para terminar, [el] cuarto libro, pero que no conozco -me lo señalaron hace poco-, aparecido el año pasado en Alemania, en Suhrkarnp, es de alguien que se llama Sloterdijk y lleva el solemne título de *Kritik der zynischen Vernunft* (*Crítica de la razón cínica*). No se nos ahorrará ninguna de las críticas de la razón, ni la pura, ni la dialéctica, ni la política, y ahora, por lo tanto, "crítica de la razón cínica". Es un libro en dos volúmenes sobre el cual no sé nada. Me han dado opiniones divergentes, digamos, acerca de su interés. En todo caso, es seguro que encontramos en la filosofía alemana contemporánea, desde la guerra, toda una problematización del cinismo en sus formas antiguas y modernas. Y sin duda hay algo que habría que estudiar con un poco de detenimiento: por qué y en qué términos los filósofos alemanes contemporáneos han planteado este problema.”<sup>114</sup>

La respuesta que andamos buscando se presenta de forma explícita en este testimonio: Foucault conoce la existencia de la recientemente publicada *Crítica de la razón cínica*, pero no la ha trabajado. De igual forma, en la obra de Sloterdijk tampoco encontramos ni la más mínima

---

<sup>114</sup> Foucault, M. *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010. pp. 190-192.

referencia a los estudios Cínicos llevados a cabo por Foucault, lo cual es comprensible teniendo en cuenta que sobre los Cínicos no había publicado nada previo a estas lecciones que va a impartir en el *Collège* en 1984. En la *Crítica de la razón cínica* sí encontramos algunas referencias puntuales a Foucault, pero son escasas y relacionadas con el estudio del poder. Por ello podemos concluir que entre Sloterdijk y Foucault no existe una relación directa respecto al estudio del Cinismo, lo cual se puede apreciar en los muy distintos enfoques que tienen al abordar esta escuela de la Antigüedad. Esto no hace más que aumentar la curiosidad por este momento del siglo XX en el que, sin una aparente conexión directa entre ellos, dos de los filósofos más representativos de este periodo deciden dedicar un importante estudio al Cinismo con apenas un año de diferencia entre ambos.

Tratando de justificar esta supuesta casualidad, cabría preguntarse si puede haber algún tipo de influencia indirecta entre ellos a través de otros autores que hayan trabajado al Cinismo, y que pudieran ser una fuente común en los trabajos de ambos autores. Tomando como referencia los autores y textos mencionados en la cita anterior, se habla en primer lugar del *The courage to be* de Paul Tillich, un texto aparecido en 1952<sup>115</sup> donde Foucault encuentra registrada por primera vez la distinción cinismo/quinismo. Como hemos visto en el capítulo 4, Sloterdijk recurre a esta distinción conceptual en su obra, pero en ningún momento se nombra a Tillich en toda la *Crítica de la razón cínica*, por lo que desconocemos si esta puede ser una fuente común a ambos. En segundo lugar, Foucault hace referencia al *Parmenides und Jona* de Klaus Heinrich, una obra publicada en 1966 donde también se mantiene esa dualidad conceptual cinismo/quinismo. A lo largo de la *Crítica de la razón cínica* no se hace ninguna referencia clara a Klaus Heinrich, pero sí encontramos una alusión al *Parmenides und Jona* en una de las notas a pie de página de la obra, donde Sloterdijk recomienda la lectura de este “bello libro”.<sup>116</sup> En tercer lugar, también menciona *Moral und Hypermoral* de Arnold Gehlen, una obra publicada en 1969. Sloterdijk no habla de esta obra, pero sí que aparecen unos pocos comentarios sobre Gehlen a lo largo de la *Crítica de la razón cínica*, por lo cual podría entenderse que algún contacto ha habido con este autor.

Estas tres obras mencionados por Foucault marcan la trayectoria de la reinterpretación Cínica que se produce en Alemania a partir de mediados del siglo XX, una tradición en la que hoy

---

<sup>115</sup> Según los datos de la edición consultada, y contrastándolos con algunas bibliografías del autor, *The courage to be* data de 1952, aunque Foucault aquí lo data en 1953. Probablemente pueda deberse a un error puntual propio del testimonio oral, pues en este momento está presentando estos datos ante el auditorio probablemente recurriendo a su memoria.

<sup>116</sup> Esta alusión aparece en la nota a pie de página número 54. Puede consultarse en: Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003. p.769.

en día incluimos a Sloterdijk. Ciertamente es que el trabajo de Sloterdijk no menciona claramente las fuentes de las que bebe, pero por la trayectoria de su trabajo parece coherente que Sloterdijk ha gestado su obra sobre la influencia de esos autores. El rasgo más característico es que Sloterdijk mantiene la dualidad conceptual propia de esos estudios alemanes anteriores (cinismo/quinismo), aunque cada uno de estos autores realiza una valoración diferente del significado de estos conceptos. Sloterdijk vendría a aportar una nueva valoración de esta dualidad conceptual, que por la enorme popularidad que ha adquirido este filósofo, se ha convertido actualmente en la más común. En definitiva, podría reconocerse una cierta relación entre los trabajos de Sloterdijk y de Foucault a través de unas posibles fuentes comunes consultadas por ambos. En la obra de Sloterdijk se observa una continuidad de esa tradición alemana a la que indudablemente él pertenece, mientras que en la obra de Foucault no hay una continuidad evidente con esa tradición alemana, pero él mismo afirma haberse documentado sobre ella para su trabajo.

Una vez realizadas estas aclaraciones previas, en las próximas líneas analizaremos la lectura del Cinismo que realiza Foucault en los últimos estudios que realiza sobre la Antigüedad.

### **5.1 El estudio de la parrhesia en el último Foucault.**

Como ya se ha comentado, en el curso 1983/84 del *Collège de France* es cuando por primera vez encontramos un estudio en profundidad del Cinismo en un trabajo de Michel Foucault, pero lo expuesto en este curso sigue la trayectoria de un tema que este filósofo llevaba ya tiempo trabajando, y que ya había expuesto en cursos anteriores: la parrhesia. En el sentido contemporáneo, la parrhesia se define como la libertad de discurso o la capacidad de poder decir abiertamente aquello que uno quiera por malsonante u ofensivo que resulte, pero quedarse con esta definición coloquial sería hacer una reducción excesivamente simplista del significado original de la parrhesia en el mundo griego. Más allá de los Cínicos, Foucault reintroduce en el panorama filosófico contemporáneo el concepto de parrhesia, en primer lugar desde el análisis de ésta como mecanismo moral y político de suma importancia en el contexto cultural de la Grecia antigua, pero también probablemente con la intención de realizar un replanteamiento contemporáneo de la cuestión dentro de ese proyecto del “cuidado de sí” sobre el que trabajó el último Foucault.

Antes de introducirnos en este estudio debemos tener en cuenta una consideración importante: Foucault no habla de la parrhesia como un valor exclusivamente Cínico, aunque sí

afirma que es un valor característico y definitorio de los filósofos de esta escuela antigua. Así lo aclaró en la primera hora de la clase impartida en el *Collège de France* el miércoles 29 de febrero de 1984, la primera sesión en la que se adentró de lleno en el análisis del Cinismo:

“El término parrhesia, por supuesto, no se reserva a los cínicos, no los designa de manera permanente y exclusiva. A menudo vemos que se lo utiliza para designar muchas otras formas de hablar franco filosófico, de palabra libre y verídica. Recuerden, por ejemplo, a Arriano cuando, en su prefacio a las *Disertaciones* de Epicteto, dice que al leer esas conversaciones podrá comprenderse qué son el pensamiento y la parrhesia del autor, es decir, lo que pensaba y su manera de expresarlo libremente. Es evidente, en consecuencia, que la palabra parrhesia no se reserva con exclusividad para los cínicos. Pero no por ello es menos cierto que, con su significación polivalente, la ambigüedad de su valor (hablar franco, pero también insolencia), esa palabra se aplica de manera muy constante a ellos. El retrato del cínico comporta prácticamente siempre [su] mención. La parrhesia; el hablar franco, figura en primer lugar en el blasón del cínico y el cinismo.”<sup>117</sup>

Además de realizar esa aclaración previa, esta cita nos puede servir como primera aproximación a lo que Foucault entiende por parrhesia, un concepto algo ambiguo en el mundo contemporáneo cuya definición se presenta en la cita a través de esa mención a Arriano en el prefacio de las *Disertaciones*, donde se establece la diferencia entre pensamiento y expresión. A grandes rasgos, la parrhesia supondría anular esa diferencia entre lo que se piensa y lo que se dice, es decir, una total correspondencia en el sujeto entre pensamiento y discurso, sin ningún tipo de represión o variación en la expresión de las ideas propias. Son muchos los testimonios que se conservan de los Cínicos que pueden acreditar la franqueza en el discurso entre los principales miembros de dicha escuela, un discurso que los estudios contemporáneos califican como insolente (descarado, atrevido, incluso temerario). Ciertamente hay algunos valores propios de los filósofos de esta escuela -como la desvergüenza o la falta de pudor- que propician el discurso franco, convirtiendo las palabras del Cínico en un fiel reflejo de su pensamiento. En esto parece que la visión de Foucault se podría corresponder con la de Sloterdijk, pues aunque el alemán no emplea explícitamente el término “parrhesia”, también ha escrito sobre la identificación entre lo que se piensa y lo que se dice como una de las características del Cínico; pues recordemos que en un sentido ilustrado el Cínico era aquel que desvelaba la verdad mediante un discurso sin ningún tipo de ocultamiento ni interés ajeno al de la verdad.

---

<sup>117</sup> Foucault, M. *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010. p.178.

Encontramos algunas definiciones interesantes sobre la parrhesia en unas conferencias impartidas por el propio Foucault en la Universidad de California (Berkeley), dentro de un seminario titulado “Discurso y verdad” que tuvo lugar en 1983. En estas conferencias, el Cinismo no ocupa un papel tan primordial como en las charlas del *Collège* que tendrán lugar unos meses más tarde, pero Foucault ya dedica una sesión casi en exclusiva a los Cínicos en este interesante estudio sobre la parrhesia. Los contenidos expuestos en estas conferencias tampoco llegaron a ser publicados en ningún libro por el propio autor, pero también en esta ocasión uno de los asistentes tomó notas, revisó y posteriormente hizo pública la transcripción de estas conferencias, que fueron publicadas en castellano en el año 2004 bajo el título *Discurso y verdad en la antigua Grecia*.

Durante la primera conferencia, impartida el 10 de octubre de 1983, realiza unas interesantes asociaciones conceptuales sobre la parrhesia que nos servirán para clarificar qué es lo que entiende Foucault por parrhesia. De esta forma, el primer concepto que asocia la parrhesia es la franqueza:

“Etimológicamente, «*parresiazesthai*» significa «decir todo» —de «pan» (todo) y «rema» (lo que se dice)—. Aquel que usa la *parrhesia*, el *parresiaistés*, es alguien que dice todo cuanto tiene en mente: no oculta nada, sino que abre su corazón y su alma por completo a otras personas a través de su discurso. En la *parrhesia* se presupone que el hablante proporciona un relato completo y exacto de lo que tiene en su mente, de manera que quienes escuchen sean capaces de comprender exactamente lo que piensa el hablante.”<sup>118</sup>

Esta primera asociación conceptual aporta la definición más elemental de la parrhesia, que es la capacidad de expresar lo que se piensa sin ambages, de forma clara y directa. En este sentido, la parrhesia se basa en un discurso que podríamos calificar de “transparente” en su relación con el pensamiento del hablante, en cuanto que no trata de ocultar ningún aspecto de su pensamiento. En este punto, Foucault introduce una comparación muy interesante entre la retórica y este discurso propio de la parrhesia, en cuanto que la retórica es la habilidad técnica de condicionar el discurso para propiciar unas opiniones sobre otras. Por contra, la parrhesia sería un discurso que exhibe claramente una opinión, que se hace valer por el peso de su propia evidencia sin necesidad de recurrir a recursos técnicos. A partir de aquí entendemos que la retórica se basa en un discurso tergiversado intencionadamente para fundamentar una opinión, mientras que la parrhesia mostraría abiertamente un argumento que, en principio, no parece dejar lugar a la duda sobre su veracidad. Esto nos lleva a otro problema que trata ahora Foucault, la relación entre parrhesia y verdad:

---

<sup>118</sup> Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós. Buenos Aires. 2004. pp.36-37.

“«*Parresiázesthai*» significa «decir la verdad». Pero, ¿dice el *parresíastés* lo que él cree que es verdadero, o dice lo que realmente es verdadero? En mi opinión, el *parresíastés* dice lo que es verdadero porque él sabe que es verdadero; y sabe que es verdadero porque realmente es verdadero.”<sup>119</sup>

En este punto, Foucault nos está hablando de una concordancia entre la creencia y la verdad en el discurso de la parrhesia. Con ello no parece querer referirse a una verdad en un sentido platónico en el cual pueden darse unas verdades esenciales, ni tampoco en un sentido cartesiano en el que damos por verdadero aquello universalmente válido por ser claro y distinto en nuestra mente. En esta interpretación de la parrhesia entendemos por verdad una creencia indudablemente válida para el individuo que la posee. Es precisamente el hecho de poseer esta creencia fuerte lo que habilita al sujeto a emitir un discurso franco y sin dudas. Aquí Foucault opta por una aproximación a la verdad de la parrhesia más próxima al mundo grecorromano en el que la contextualiza, es decir, ajena a los planteamientos escépticos de la verdad propios de la modernidad en adelante. En este sentido, Foucault concede la posibilidad de la existencia de una verdad en forma de creencia válida para el sujeto que la emite, pues mediante su transmisión oral puede corroborar la veracidad de dicha creencia ante los otros interlocutores.

Precisamente, uno de los principales valores de la parrhesia reside en que lo que se revela con su discurso es realmente algo cierto, es decir, una verdad que una vez expuesta ya no se puede negar ni rehusar con facilidad. Ahora bien, en ciertas ocasiones revelar la verdad puede acarrear consecuencias negativas, tanto para el que la revela como para aquellos otros interlocutores que pueden preferir no saberla. Aquí es donde introducimos el tercer concepto que Foucault relaciona con la parrhesia, que es el peligro:

“Se dice que alguien utiliza la *parrhesia* y merece consideración como *parresíastés* sólo si hay un riesgo o un peligro para él en decir la verdad.”<sup>120</sup>

No es el simple hecho de decir la verdad lo que convierte a un discurso en parrhesia, pues actos comunicativos tan cotidianos y simples como el dar la hora correcta cuando se nos pregunta no hacen de nuestras palabras un ejemplo de parrhesia. Foucault introduce muy acertadamente el concepto de peligro para definir la parrhesia, ya que el discurso que se revela pone en algún riesgo a quien lo comunica. Con ello, la creencia que poseemos requiere de la valentía para ser expresada, y expresarla significa asumir ciertos riesgos frente a un peligro.

---

<sup>119</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.39.

<sup>120</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.41.

¿A qué se refiere cuando habla de riesgo? Foucault no se refiere exclusivamente al peligro de muerte, aunque también lo podría incluir entre las múltiples amenazas que pueden atemorizar a aquel que se haya en posesión de la verdad. En general, el peligro proviene de decir algo que puede ofender o atentar contra los interlocutores a los que se les expone el discurso, lo cual puede repercutir en acciones negativas hacia el que expone la verdad o hacia su entorno. El riesgo que implica este discurso proviene de que, para Foucault, la *parrhesia* tiene otra función que prevalece incluso sobre la de mostrar la verdad; y es la función crítica. Así, asocia ahora *parrhesia* a crítica:

“La *parrhesia* es una forma de crítica, tanto hacia otro como hacia uno mismo, pero siempre en una situación en la que el hablante o el que confiesa está en una posición de inferioridad con respecto al interlocutor. El *parresiastés* es siempre menos poderoso que aquel con quien habla. La *parrhesia* viene de «abajo», como si dijéramos, y está dirigida hacia «arriba».”<sup>121</sup>

Es por esta razón por la que el ejercicio de la *parrhesia* conlleva riesgos: porque plantea una crítica que proviene de una posición de inferioridad respecto a la relación de poderes entre el hablante y el interlocutor. Es esta otra de las características específicas que hacen que cualquier discurso basado en la expresión de la verdad no sea calificado de “*parrhesia*”, pues para que sea calificado como tal debe provenir desde esa posición de “abajo”, que se alza como crítica tras expresarse públicamente y superando la amenaza del posible peligro. Este cuarto concepto relacionado por Foucault nos introduce en una dimensión política de la *parrhesia* muy interesante, haciendo que cualquier abuso de autoridad o de poder no pueda ser considerado como ejercicio de *parrhesia* por el simple hecho de revelar una verdad crítica. Aunque no lo proponga Foucault en este momento de nuestro discurso, un buen ejemplo de esa asimetría de fuerzas en la *parrhesia* serían aquellas anécdotas que relatan un hipotético encuentro entre Diógenes de Sinope y Alejandro Magno, donde el Cínico no duda en expresar su creencia con total desfachatez ante el gobernante con más dominio sobre la Tierra en aquel momento.

Para finalizar su extensa definición, Foucault relaciona la *parrhesia* con el deber:

“La última característica de la *parrhesia* es ésta: en la *parrhesia* decir la verdad se considera un deber. El orador que dice la verdad a quienes no pueden aceptar su verdad, por ejemplo, y que puede ser exiliado o castigado de algún modo, es libre de permanecer en silencio. Nadie le obliga a hablar; pero siente que es su deber hacerlo. Cuando, por otro lado, alguien es obligado a decir la verdad (como, por ejemplo, bajo la coacción de la tortura), entonces su discurso no es una declaración *parresiástica*. Un criminal que es forzado por sus

---

<sup>121</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.44.

jueces a confesar su crimen no hace uso de la *parrhesia*. Pero si confiesa voluntariamente su crimen a alguien al margen de un sentido de obligación oral, entonces realiza un acto *parresiástico*. (...) Así pues, la *parrhesia* está conectada con la libertad y el deber.”<sup>122</sup>

Con esta relación también se está evitando la idea simplista de que *parrhesia* es solamente decir la verdad, pues recurriendo a la formulación del deber (en un sentido aparentemente no lejano al de la ética kantiana), Foucault nos advierte de que no es válida cualquier forma de decir la verdad. Si la verdad es dicha por motivos secundarios como pueden ser la coacción o un interés puntual en un momento dado, ese discurso no puede considerarse *parrhesia*. Hablamos de *parrhesia* como tal cuando ese discurso es revelado de forma libre y voluntaria, porque uno mismo siente la necesidad de revelar la verdad y hace uso de su libertad decidiendo expresarla públicamente. Esto coloca al sujeto de la *parrhesia* ante un compromiso con la verdad, en la que el individuo siente el deber de que esta prevalezca sobre otros intereses.

A modo de conclusión sobre la definición de la *parrhesia*, hay un principio que Foucault destacará en el curso que va a impartir en el *Collège* unos meses más tarde, y que dará título al propio curso: el coraje de la verdad. Como hemos visto en este análisis la expresión de la verdad desde la *parrhesia* no es un ejercicio fácil, pues conlleva unas problemáticas que pueden llevar al sujeto a evitar revelar la verdad. Por eso la práctica de la *parrhesia* se convierte en un acto digno de admiración en el ámbito filosófico, que sin duda tiene incluso algo de heroico por parte de quien puede ponerlo en práctica con naturalidad. En ese último curso veremos cómo es el coraje lo que pone en marcha la *parrhesia*, esa valentía que permite al sujeto no amedrentarse por los riesgos y asumir las consecuencias que conlleva revelar la verdad. En la conclusión del monográfico titulado *Foucault. El coraje de la verdad*, Frédéric Gros explica muy acertadamente el coraje de la *parrhesia* como el hablar de algo que todo el mundo conoce pero nadie se atreve a decir:

“Dos estéticas de la existencia, dos estilos muy diferentes de coraje de la verdad: el coraje de transformarse lentamente, de lograr mantener un estilo en una existencia inestable, de durar y persistir; el coraje, más puntual y más intenso, de la provocación, el que hace estallar por su acción las verdades que todo el mundo sabe pero que nadie dice, o que todo el mundo repite pero que nadie se arriesga a vivir, el coraje de la ruptura, del rechazo, de la denuncia. En los dos casos, no estamos ante la fundación de una moral que busca el bien y se aparta del mal, sino ante la exigencia de una ética que persigue la verdad y denuncia la mentira. No es una moral de filósofo, es una ética de intelectual comprometido.”<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Foucault, M. *Op. cit.* pp.45-46.

<sup>123</sup> Gros, F. (ed.). *Foucault. El coraje de la verdad*. Arena libros. Madrid. 2002. pp.139-140.



## 5.2 La evolución de la parrhesia en la Antigüedad.

Tras haber profundizado en la definición de la parrhesia, toca ahora adentrarnos en lo que realmente fue el tema expuesto en las conferencias de la Universidad de California de 1983: el origen y la evolución de la parrhesia en el mundo griego; todo ello para descubrir qué presencia tuvieron los Cínicos en estas conferencias y en qué posicionamiento respecto a la parrhesia ubica Foucault a los miembros de esta Secta del Perro.

En la segunda lección de este ciclo de conferencias, impartida el 31 de octubre de 1983, Foucault documenta las primeras apariciones del concepto “parrhesia” en las tragedias de Eurípides, el gran poeta trágico griego del siglo V a.C. En concreto, habla de seis tragedias en las que figura este concepto: *Fenicias*, *Hipólito*, *Bacantes*, *Electra*, *Ión* y *Orestes*. Foucault dedicará un tiempo a analizar la presencia de la parrhesia en cada una de ellas, incluso exponiendo en sus charlas citas textuales de las obras originales. En las cuatro primeras tragedias, Foucault encuentra poco más que unas menciones puntuales a este término dentro del texto, planteándose desde una concepción bastante simplista de la parrhesia, entendida como el simple hacer uso de la libertad para hablar con franqueza, sin más profundidad ni cuestionamiento. Sin embargo, a las dos últimas tragedias mencionadas, Foucault les dedica un análisis mucho más profundo, pues en estas obras la parrhesia se convierte en un tema recurrente e incluso determinante para el desarrollo de las mismas. Según Foucault, *Orestes* va más allá, pues en esta obra se presentan unas situaciones donde, a través de los diálogos que se establecen entre los distintos personajes, se plantea un cuestionamiento del “derecho” a hacer uso de la parrhesia. Por ello dice que, en Eurípides, no encontramos simplemente las primeras apariciones documentadas de dicho concepto, sino que además también encontramos una primera problematización de la parrhesia:

“En el *Ión* de *Eurípides*, escrito diez años antes que el *Orestes*, alrededor de 418 a.C., la *parrhesia* era presentada como si tuviera únicamente un sentido o valor positivo. Y, como vimos, era tanto la libertad de decir lo que se tiene en mente como un privilegio conferido a los primeros ciudadanos de Atenas —un privilegio del que *Ión* deseaba disfrutar—. El *parresíastés* decía la verdad precisamente porque era un buen ciudadano, era de buena cuna, tenía una relación respetuosa con la ciudad, con la ley y con la verdad. (...) En *Orestes*, sin embargo, hay ruptura en la *parrhesia* misma entre sus sentidos positivo y negativo; y el problema de la *parrhesia* se da exclusivamente en el campo de los papeles parresíasticos humanos.”<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós. Buenos Aires. 2004. p.105.

Aunque principalmente vamos a encontrar una percepción positiva de la parrhesia como un valor digno de admiración en el mundo griego (síntoma de libertad y de valentía), Foucault también percibe una cierta percepción negativa de la parrhesia en ciertos sectores que ven al sujeto que la practica como un “charlatan”, alguien que dice aquello que se le viene a la mente sin ninguna restricción ni reflexión sobre lo dicho. *Orestes* supondría un primer momento de esta visión negativa de la parrhesia, en donde se cuestiona si ese “hablar franco” es un principio del que puede hacer uso cualquiera o si, en virtud del bien común y la estabilidad del sistema, la parrhesia debería ser un privilegio reservado solo a unos pocos ciudadanos que por su posicionamiento social sean merecedores de ese hablar franco ante los problemas y debates de la ciudadanía. Como máximo representante de esta corriente crítica de la parrhesia en la antigua Grecia, Foucault expone a Platón:

“Para Platón, el peligro principal de la parrhesia no es que lleve a malas decisiones en el gobierno, o que proporcione los medios para que algún ignorante o líder corrupto logre poder, para que llegue a ser un tirano. El peligro principal de la libertad y de la libertad de palabra en una democracia es el que resulta cuando todos y cada uno tienen su propia forma de vida, su propio estilo de vida.”<sup>125</sup>

Esta reflexión crítica de la parrhesia encaja perfectamente con el planteamiento político de *La república* de Platón en dos sentidos, en primer lugar porque en el proyecto político de Platón no hay lugar para lo que hoy conocemos como “libertad de expresión”, como se puede ver ejemplificado en la expulsión de los poetas de la ciudad ante los peligros de transmitir ideas a la sociedad distintas a las planteadas por el filósofo-gobernante. En segundo lugar, haciendo alusión a ese peligro principal que menciona Foucault, la parrhesia está inevitablemente asociada a la libertad de pensamiento y con ello a la capacidad de ser personas autónomas; lo que implica en el fondo una libertad de elección de la forma en la que uno quiere vivir que el gobierno utópico de Platón no admite en sus ciudadanos, pues dentro de este sistema cada uno debe dedicarse exclusivamente a aquello para lo que está predispuesto según su parte predominante del alma.

Estos puntos se asocian fácilmente con el enfoque antidemocrático de la filosofía política de Platón, pues un discurso libre (propio de una ciudadanía libre) y fuera del control del gobierno puede ocasionar rebeliones y revueltas contra el Estado. De hecho, Platón considera que la tiranía es el resultado natural de la democracia dentro del ciclo de la degeneración política, debido a que en la democracia todo el mundo tiene uso de la palabra y capacidad de decisión sobre las cuestiones políticas y ello -siempre según Platón- conduce irremediabilmente al caos y al bloqueo del

---

<sup>125</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p,119.

gobierno, bloqueo del que solo nos puede sacar un tirano que llega al poder aprovechando la convulsa situación política. Por todo ello, la parrhesia no encaja con el sistema político de la utópica ciudad ideal platónica ya que, por su capacidad crítica y su apertura hacia las libertades, puede romper con la unidad y la estabilidad del gobierno planteado por Platón, que requiere una obediencia dogmática al filósofo-gobernante.

Esta crítica platónica destapa un dato altamente interesante: la enorme importancia que tiene la parrhesia en el debate sobre la democracia que surge en la antigua Grecia. Partimos de la idea de que la democracia requiere de la parrhesia para ser realmente un “gobierno del pueblo”, entendida la parrhesia en ese sentido simple que encontramos en los orígenes del término como “expresión libre de las ideas”. Esto significa que en la democracia griega todo ciudadano tiene voz ante los problemas políticos, pudiendo expresar libremente su opinión ante la ciudadanía. La problemática que esto conlleva, y que sirve para alimentar la polémica sobre la visión negativa de la parrhesia, es que la democracia otorga un plano de máxima igualdad a todos los ciudadanos, algo que acabará llevando a la crisis a las instituciones democráticas según algunos filósofos y aristócratas del momento. Así explicó Foucault al inicio de la cuarta lección esta problemática que surge en la Antigüedad griega en el marco de la discusión sobre el lógos, la verdad y la democracia:

“La democracia está fundada por una *politeia*, una constitución, en la que el *demos*, el pueblo, ejerce el poder, y en la que cada uno es igual ante la ley. Tal constitución, sin embargo, está condenada a otorgar igual lugar a todas las formas de *parrhesia*, incluso a la peor. A causa de que la *parrhesia* es otorgada incluso a los peores ciudadanos, la poderosa influencia de oradores malos, inmorales o ignorantes puede conducir a los ciudadanos a la tiranía, o puede, en otro caso, poner en peligro la ciudad. De ahí que la *parrhesia* pueda ser peligrosa para la democracia misma.”<sup>126</sup>

Por tanto, en sus orígenes, la parrhesia aparece en el debate político como un arma de doble filo, por un lado necesaria para aquellos que defendían un sistema democrático, pero vista también como la condena de la propia democracia por aquellos que defendían que no todos los ciudadanos estaban habilitados para intervenir en el debate político. También surgen otras curiosas interpretaciones minoritarias entre ciertos críticos de la democracia como Isócrates, quien defendía que dentro del sistema democrático no existe realmente libertad de expresión (al margen de las ideas de la mayoría) y que la parrhesia real es la que se lleva a cabo al margen del lógos común del pueblo soberano, desde un discurso valiente y crítico con la democracia.

---

<sup>126</sup> Foucault, M. *Op. cit.* pp. 111-112.

Ahora bien, siguiendo la trayectoria genealógica que Foucault traza sobre la evolución del concepto en la Antigüedad, la parrhesia no solamente tiene una dimensión política, pues también existe otra línea en la que se habla de parrhesia en una dimensión ética. En esta línea ética, Foucault va a encontrar en Sócrates un planteamiento más maduro de la parrhesia, que va más allá de aquel planteamiento simple que hemos trabajado antes y que entendía la parrhesia únicamente como la propiedad de hablar con franqueza sobre aquello que se piensa (una actitud que podría caracterizar tanto a sabios como a necios por igual).

Esta denominada “parrhesia socrática” se aproxima más a aquella elaborada definición de la parrhesia que hemos perfilado en el apartado anterior, y es estudiada por Foucault en el diálogo platónico *Laques*, uno de sus diálogos de juventud marcado por la presencia e influencia de Sócrates. Así explica Foucault este tipo de parrhesia:

“Además de las relaciones que observábamos entre *lógos*, verdad y valor en la *parrhesia* política, con Sócrates emerge ahora un nuevo elemento, a saber, el *bíos*. El *bíos* es el foco de la *parrhesia* socrática. Del lado de Sócrates o del filósofo, la relación *bíos-lógos* es una armonía dórica que fundamenta el papel parresiástico de Sócrates y que, al mismo tiempo, constituye el criterio visible para su función como *basános* o piedra de toque.”<sup>127</sup>

La introducción del *bíos* va a ser determinante en esta nueva concepción, pues si antes el ejercicio de la parrhesia consistía en la correspondencia entre el *lógos* o pensamiento y el discurso de la persona, ahora esa correspondencia con el *lógos* o pensamiento abarca un área mucho más compleja del individuo: el conjunto de actos que conforman la vida. La parrhesia socrática, por tanto, requiere algo más que el hablar libre sobre lo que se piensa, pues requiere vivir tal y como uno piensa. Adoptar un modo de vida consecuente con el modo de pensar exige una valentía y un compromiso con la verdad bastante mayor que en el simple “hablar con franqueza”, pues transforma al sujeto por completo y lo modela según su forma de ver el mundo. Esto no deja de lado la concepción simple de la parrhesia, pues dentro de esta armonía *lógos-bíos* el discurso del sujeto también debe ir en consonancia, tanto con el pensamiento como con la forma de vida del individuo; pero cierto es que este nuevo enfoque de la parrhesia replantea los límites de la relación entre pensamiento y vida, y dota de máxima importancia a esta correspondencia a la hora de definir al sabio que hace uso de la verdad.

---

<sup>127</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.137.

Según Foucault observa en el diálogo *Laques*, principalmente entre las conversaciones de Sócrates y el general Laques, la parrhesia adquiere en Sócrates una especie de dimensión metodológica con la cual evalúa la integridad de sus interlocutores:

“Del lado del interlocutor, la relación *bíos-lógos* es revelada cuando el interlocutor da cuenta de su vida y de su armonía puesta a prueba por el contacto con Sócrates. Puesto que posee en su relación con la verdad todas las cualidades que necesitan ser descubiertas en el interlocutor, Sócrates puede poner a prueba la relación con la verdad de la existencia del interlocutor. El objetivo de esta actividad parresiástica socrática es, por tanto, guiar al interlocutor a la elección del tipo de vida (*bíos*) que estará en acuerdo armónico dórico con el *lógos*, la virtud, el valor y la verdad.”<sup>128</sup>

Según esta idea, mediante su habitual uso de preguntas y respuestas con el interlocutor para ir guiando el discurso, Sócrates irá obteniendo las explicaciones pertinentes que le permitirán evaluar la relación de correspondencia entre la forma de pensar y la forma de vida de la persona. Por ello, en la cita de la página anterior, se habla de Sócrates como un “basáños” o piedra de toque, aquella piedra que se usa para comprobar la autenticidad del oro. En este caso, Sócrates comprobaría la “autenticidad” de su interlocutor a través de evaluar la relación entre pensamiento y vida. El objetivo final de ello, siguiendo esa línea pedagógica que caracterizaba a todo el discurso socrático, sería orientar la vida del interlocutor con el propósito de que se adapte al modo en que piensa. En definitiva, la parrhesia reconvertida en la libertad de hacerse a uno mismo.

Según lo visto, con Sócrates aparecería el modelo ético de sabio que vive según sus ideas, esto es, que opta por los actos de la vida como la mejor forma de transmitir su pensamiento, diluyendo la dualidad *lógos-bíos*. Según Foucault, todavía vamos a encontrar en la Antigüedad otro ejemplo de parrhesia: la que corresponde a los Cínicos. Al final de la cuarta lección (la que dedica principalmente a Sócrates) Foucault considera que la parrhesia socrática tiene continuidad con los Cínicos. Sin embargo, durante la quinta lección (la que dedica principalmente a los Cínicos) se refiere a este tipo de parrhesia denominándola “parrhesia Cínica”, y diferenciándola de la anterior. Ciertamente es que, como se va a mostrar en las próximas líneas, el modelo de parrhesia que se propone en el Cinismo es heredero de importantes elementos de la parrhesia socrática, pero también se verá que los Cínicos introducen algunos elementos diferenciales que hacen particular y distinto su enfoque de la parrhesia. En esta línea, entenderemos la parrhesia Cínica como una evolución de la socrática, siguiendo la misma línea ética de la parrhesia que interesa a Foucault.

---

<sup>128</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.137.

El elemento común de continuidad que vamos a encontrar entre la parrhesia de Sócrates y la de los Cínicos es la relación *lógos-bíos*, con su consecuente disolución de los límites entre pensamiento y vida que convierten la acción del sujeto en la vía de expresión de la verdad. El elemento diferenciador que aporta el Cinismo tiene que ver con un principio propio de su sabiduría:

“En la tradición cínica —que deriva también de Sócrates— la relación problemática entre *nómos* y *bíos* se convertirá en oposición directa. En esta tradición, el filósofo cínico es visto como el único capaz de asumir el papel de *parresíastés*, y, como veremos en el caso de Diógenes, debe adoptar una actitud crítica y negativa permanente hacia cualquier tipo de institución política, y hacia cualquier tipo de *nómos*.”<sup>129</sup>

La singularidad de la parrhesia Cínica es, por tanto, esa particular forma que tienen estos filósofos de entender el *bíos*. Recordemos que, si tenemos que reducir las ideas del Cinismo a una sola, esa es la oposición entre naturaleza (*physis*) y cultura (*nómos*) que bien se ejemplifica en las anécdotas biográficas de los grandes representantes de esta escuela. Para los Cínicos, el camino a la felicidad estaba al margen de la estructura política que sustenta a la cultura, razón por la que el discurso y el modo de vida Cínico se impregnan de una potente carga crítica hacia la cultura. Para los sabios Cínicos, es más fácil alcanzar la felicidad en el estado de naturaleza, pues la cultura habría impuesto una serie de problemáticas que dificultan la satisfacción de nuestras necesidades. Es esa actitud crítica de sospecha y rechazo de la política lo que caracteriza a la parrhesia Cínica, sin olvidar la valentía requerida para adaptar su modo de vida a su arriesgada manera de pensar.

Foucault dedica la quinta lección del 21 de noviembre de 1983 en exclusiva a la parrhesia Cínica, aportando una interesante explicación sobre las tres características que él observa en la práctica de la parrhesia por parte de los Cínicos. Estas tres características son la prédica crítica, la conducta escandalosa y el diálogo provocativo. Sobre la primera, por “predica” se entiende una forma de discurso algo común entre los filósofos de la Antigüedad, que intentaban mostrar su doctrina filosófica a los oyentes. Sobre el tipo de prédicas que practicaban los Cínicos en los espacios públicos ante toda la ciudadanía, Foucault dice:

“(…) la mayor parte de sus prédicas [de los Cínicos] parecen haber estado dirigidas contra las instituciones sociales, la arbitrariedad de las reglas de la ley, y cualquier tipo de estilo de vida que fuera dependiente de dichas instituciones o leyes. En resumen, su prédica era contra todas las instituciones sociales en la medida en que esas instituciones impedían la propia libertad e independencia.”<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> Foucault, M. *Op. cit.* pp.140-141.

<sup>130</sup> Foucault, M. *Op. cit.* pp.158-159.

Lo característico de estas prédicas, según expone Foucault, es el componente crítico de la cultura antes mencionado, algo que seguramente no era muy común entre las prédicas filosóficas del momento. Hay que tener en cuenta que el Cinismo era una de las pocas sabidurías abiertamente críticas de la cultura, pues para la mayor parte de filósofos del momento la cultura es una dimensión específicamente humana que nos hace ontológicamente superiores al resto de seres de la naturaleza. El Cinismo, en su apuesta por la naturaleza como vía de la felicidad, plantea una crítica a la cultura en un sentido global, es decir, que no realiza una crítica de una sociedad determinada o de unos sistemas políticos concretos (como sí encontramos en otros filósofos de la época), sino que plantea una crítica hacia la cultura en su totalidad.

Hay otro detalle que Foucault solamente menciona y que, a mi parecer, también puede ser considerado importante y específico del discurso Cínico: el tipo de audiencia al que se dirige. Lo habitual de las prédicas filosóficas era que fueran dirigidas a pequeños sectores especializados de la sociedad, aquellos que podían permitirse la práctica de la filosofía, que generalmente eran aristócratas y hombres acaudalados que se podían permitir darse a la vida contemplativa. El discurso Cínico, sin embargo, escapa de este clasismo, pues como ya hemos indicado era lanzado a plena luz del día en las calles de la ciudad, a la vista y disposición de todos los transeúntes independientemente del oficio o clase social que ocupen.

Como complemento a la crítica social, Foucault nos habla de una segunda característica de la parrhesia Cínica que sin duda identificamos rápidamente con muchas de sus anécdotas:

“La *parrhesia* cínica también recurría a la conducta escandalosa o a actitudes que pusieran en tela de juicio hábitos colectivos, opiniones, modelos de decencia, reglas institucionales, etc.”<sup>131</sup>

Bien es sabido que en el Cinismo, al margen de las ideas que se plantean, se emplea un uso extravagante del discurso (muchas veces acompañado de una puesta en escena) para transmitir con más fuerza sus ideas. Históricamente, en ocasiones se ha juzgado a los filósofos Cínicos por este hecho, calificándolos de simples alborotadores sin contenido serio ni forma en su discurso. Foucault, y en general las interpretaciones contemporáneas del Cinismo, consideran que dentro de la praxis Cínica se realiza un uso legítimo del escándalo, siempre con una finalidad filosófica o pedagógica. En este caso, Foucault considera que esos “escándalos” son fruto de ciertos procedimientos que tienen los Cínicos para poner en cuestión aquello que someten a crítica.

---

<sup>131</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.159.

Foucault habla, por ejemplo, de la “inversión de papeles”, procedimiento que podemos ver aplicado en la anécdota del encuentro a orillas del río entre Diógenes y Alejandro, en la cual el filósofo Cínico ejerce de “soberano” ordenando al emperador que se aparte del sol. Foucault también habla de otra técnica, el “desplazamiento o transposición de una regla”, ejercicio que consiste en tomar una regla comúnmente aceptada, extraerla de su contexto e introducirla allí donde no tenga validez con el propósito de cuestionar su validez. También habla Foucault de la práctica Cínica de unir dos reglas de conducta aparentemente contradictorias tratando de demostrar las diferentes valoraciones que hace la sociedad de ciertas actitudes que pueden no ser tan distantes entre ellas como parece.

En último lugar, Foucault habla de una tercera característica en la parrhesia Cínica a la que considera herencia directa de la parrhesia socrática, y que denomina el diálogo provocativo. Esta práctica, con una marcada herencia socrática, hacer surgir la reflexión filosófica a partir del intercambio de cuestiones que se produce en el diálogo con el filósofo. Tomando de nuevo el encuentro entre Diógenes y Alejandro ahora como ejemplo de diálogo Cínico, Foucault dice que existen al menos dos diferencias con la parrhesia socrática:

“El juego parresiástico cínico que comienza es, en algunos aspectos, no muy distinto al diálogo socrático, pues hay un intercambio de preguntas y respuestas. Pero hay al menos dos diferencias significativas. En primer lugar, en el juego parresiástico cínico es Alejandro quien tiende a hacer las preguntas y Diógenes, el filósofo, quien contesta —al contrario de lo que sucede en el diálogo socrático—. En segundo lugar, mientras que Sócrates juega con la ignorancia de su interlocutor, Diógenes quiere herir el orgullo de Alejandro.”<sup>132</sup>

Estos dos aspectos marcan con bastante claridad la diferencia entre la parrhesia socrática y la Cínica. El sabio Cínico no se apodera del discurso guiando la conversación con sus preguntas como ocurría con el discurso socrático, sino que el discurso fluye de forma más libre hasta el punto de ser los interlocutores quienes plantean las cuestiones. En segundo lugar, altamente interesante es la observación de que en el discurso Cínico hay algo en juego mucho mayor que el simple hecho de sacar a la luz la ignorancia del interlocutor (como hacía Sócrates), pues el Cínico además ataca el orgullo de su interlocutor. Foucault considera que este ataque al orgullo tiene como resultado el hacer reconocer al interlocutor que no coincide su vida con su pensamiento, objetivo distinto al de Sócrates que consistía en que el individuo reconozca su propia ignorancia. Por ello, Sócrates y el Cinismo hacen uso del diálogo provocativo, pero perfilan dos tipos de diálogo muy distintos, por parte de Sócrates un diálogo más intelectual y por parte de los Cínicos un diálogo más combativo:

---

<sup>132</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.165.



“Mientras que el diálogo socrático traza un camino intrincado y tortuoso desde una comprensión ignorante hasta una ignorancia reconocida, el diálogo cínico es mucho más parecido a una lucha, una batalla o una guerra con cimas de gran agresividad y momentos de calma pacífica —intercambios pacíficos que, por supuesto, son trampas adicionales para el interlocutor—.”<sup>133</sup>

En conclusión al presente apartado, en este curso de la Universidad de California Foucault aporta un primer acercamiento muy interesante a los Cínicos a través de su estudio de la parrhesia. Aunque diferencia la parrhesia Cínica de la socrática, resulta altamente interesante la continuidad que detecta entre ambas, mostrando a los Cínicos en cierto modo como herederos de la metodología y de la práctica socrática. Los Cínicos son continuadores de esa rama ética de la parrhesia que da comienzo con Sócrates y que se caracteriza por analizar la verdad desde la relación entre el pensamiento y la vida. Según lo visto, se entiende que la parrhesia Cínica lleva al extremo la parrhesia socrática, algo que podemos observar tanto en el ejercicio discursivo como en la propia vida práctica del sabio Cínico.

Foucault no es el único investigador que detecta una excesiva proximidad (e incluso continuidad, como en este caso) entre Sócrates y el Cinismo, idea coherente si tenemos en cuenta que Antístenes (supuesto fundador de la escuela Cínica) fue un filósofo muy vinculado al entorno más cercano de Sócrates. Generalmente estos investigadores interpretan la sabiduría Cínica como una radicalización de la filosofía socrática, llevando al extremo algunos principios propuestos por Sócrates. Desde este punto de vista, Platón (el que siempre se toma como principal discípulo de Sócrates) estaría incluso más lejos de la auténtica filosofía socrática que el propio Diógenes de Sinope, a quien recordemos que el propio Platón definió como un “Sócrates enloquecido”.<sup>134</sup>

En definitiva, según lo expuesto por Foucault en este seminario, la principal lección que los Cínicos habrían heredado de Sócrates es la relación entre pensamiento, vida y verdad; relación que -recurriendo nuevamente a Frédéric Gros- queda muy bien resumida en el siguiente fragmento:

“Con los cínicos, la pretensión radica en hacer estallar la verdad en la vida como escándalo. La relación entre verdad y vida es a la vez más estrecha y más polémica. No se busca regular la vida según un discurso, (...) sino hacer directamente legible en el cuerpo la presencia resplandeciente y salvaje de la verdad desnuda, convertir la existencia en el teatro provocador del escándalo de la verdad.”<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.170.

<sup>134</sup> En: Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.332. [DL VI, 53]

<sup>135</sup> Gros, F. (ed.). *Foucault. El coraje de la verdad*. Arena libros. Madrid. 2002. p.137.

### 5.3 Los cuatro aspectos de la vida Cínica.

A continuación nos introducimos de lleno en el curso del *Collège de France* en 1984 donde bastantes clases van a estar monopolizadas por los Cínicos. A nivel informativo, hay una cuestión que es interesante tener en cuenta ante las lecciones de este curso, y que tiene que ver con la lectura que realiza Foucault de los Cínicos. Como se puede comprobar fácilmente a través de las citas y menciones que él comenta, Foucault trabaja con un amplio volumen de fuentes históricas sobre el Cinismo, aquellas esenciales a conocer por cualquiera que se adentre en el estudio de esta escuela. La fuente más elemental de todas es el *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, pero también trabaja con otras fuentes pseudoCínicas posteriores como Dión Crisóstomo. En este curso del *Collège*, titulado “El coraje de la verdad”, Foucault trabaja con todas esas fuentes, pero hay una que parece destacar sobre todas: los discursos de Epicteto en los que habla sobre los Cínicos.

Como ya se trató en el capítulo 2 del presente trabajo, dentro de ese debate interno que hubo en el estoicismo entre la admiración o el rechazo de los Cínicos, Epicteto se posiciona en la admiración de las grandes figuras Cínicas como Antístenes o Diógenes de Sinope, a quien toma como modelo de vida ejemplar para su filosofía estoica. El problema es que Epicteto nace cuatro siglos después que Diógenes, por lo que todo aquello que conoce del Cínico es por vía indirecta a través de textos y comentarios de otros. La interpretación que Epicteto realiza de las anécdotas de los Cínicos en sus discursos está claramente marcada por ideas propias del estoicismo, definiendo un Cinismo mucho más refinado que trata de sacar a la luz la supuesta doctrina filosófica que acompaña a sus actitudes grotescas y deshonestas. Con esta lectura que realiza Epicteto, que tiende a dar más valor a unas anécdotas en detrimento de otras que se adaptan menos a su idiosincrasia, se promueve una interpretación del Cinismo más cercana al estoicismo, lo que puede dar lugar a hacernos una idea errónea sobre esta escuela si nos quedamos exclusivamente con esta lectura.

En este curso, Foucault realiza su aproximación al Cinismo dando enorme validez a los discursos de Epicteto. Probablemente es un autor que conocía muy bien, si tenemos en cuenta que Foucault había trabajado el estoicismo en profundidad durante esa regresión a la Antigüedad que experimenta su filosofía en la última etapa de su vida. Por lo que se desprende de sus comentarios, Foucault es plenamente consciente de que la lectura de Epicteto es una interpretación condicionada hacia el estoicismo, por lo que avanzaremos en nuestro estudio pero sin perder de vista esta idea.

En la segunda hora de la clase del 14 de marzo de 1984, Foucault procedió a explicar detenidamente unas ideas a las que ya se había referido en algún momento puntual previo, y que él llama “los cuatro aspectos de la vida Cínica”: la vida no disimulada, la vida independiente, la vida recta y la vida soberana. El primer aspecto a comentar, la denominada “vida no disimulada”, hace referencia a un tipo de vida que Foucault había definido previamente como la verdadera vida:

“La verdadera vida era pues la vida no disimulada, la vida que no oculta ninguna parte de sí misma, y ello porque no comete ningún acto vergonzoso, ninguna acción deshonesto, reprochable, que pueda suscitar la censura de los otros y hacer ruborizar a quien la perpetra. La vida no disimulada es, por tanto, la vida que no nos hace ruborizar, porque no tenemos motivos para ruborizarnos.”<sup>136</sup>

Tal y como se explica en la cita, por vida no disimulada vamos a entender un tipo de vida que no se oculta, pues quien opta por seguir este precepto considera que no hay nada vergonzoso que requiera ser escondido de la vista de otros. Todo lo que se hace, por tanto, es hecho con el convencimiento de poder ser mostrado a los demás sin ningún tipo de rechazo. Según Foucault, este recurso ético también ha sido utilizado por filósofos como Séneca o Epicteto, quienes habían dicho que la auténtica vida es aquella que se puede vivir bajo la mirada del otro (en el caso de Séneca), o que la auténtica vida es aquella que se puede vivir bajo la supervisión y aceptación moral de uno mismo (en el caso de Epicteto). Foucault considera que los Cínicos “dramatizan” el principio de no disimulación, que pasa de ser un ideal de vida a convertirse con los Cínicos en una forma cotidiana de vida que se puede aplicar a absolutamente todo lo que se hace. Esta forma de llevar al extremo la vida no disimulada acaba conduciendo al escándalo en el momento en que los Cínicos no disimulan ni siquiera aquellas partes de la vida que la sociedad establece que deben practicarse en la intimidad y con discreción. Por ejemplo, hay varias anécdotas que muestran la sexualidad Cínica como una actividad pública, como la anécdota de la masturbación de Diógenes en el ágora o la de las relaciones sexuales callejeras entre Crates e Hiparquía. En ambos casos se realiza -a la vista de todos los transeúntes- un acto socialmente reprochable en público, un acto que los Cínicos consideran tan natural como podría ser comer (pues ambos corresponden a satisfacciones de nuestra *physis*), un acto que todos los ciudadanos suelen practicar pero que las normas sociales establecen hacerlo en privado, ocultándose y posteriormente con el cristianismo incluso avergonzándose de hacerlo. El Cínico rechaza la norma social y obedece a su ética natural, ejercicio de vida no disimulada que desemboca en lo que Foucault denomina “vida verdadera”.

---

<sup>136</sup> Foucault, M. *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010. p.263.

Como ya se ha manifestado en otras ocasiones, la desvergüenza es una virtud Cínica que ellos predicaban en su día a día. Por lo recogido en los testimonios, todo aquel que quisiera formar parte de la Secta del Perro era sometido a una prueba absurda de dudosa validez para el desafiado, como vimos en el capítulo 2 que ocurría con Zenón de Citio cuando pretendió tomar a Crates como maestro y éste le ordenó pasear una olla llena de lentejas por las calles de la ciudad, a la vista de todo el mundo y para vergüenza del futuro fundador del estoicismo. Esta prueba absurda no es otra cosa que una prueba de desvergüenza, necesaria de superar para introducirse en esta escuela. Desde el punto de vista Cínico, tanto la vergüenza como el pudor son convenciones sociales, de las muchas que complican la existencia y entorpecen el camino a la *eudaimonía*. En la línea del discurso crítico que define su pensamiento, los Cínicos rechazan la vergüenza en todas sus formas haciendo un uso práctico del impudor en su vida cotidiana, rompiendo con las convenciones y abriendo el camino hacia la libertad y la individualidad del sujeto frente a la cultura. Por ello, la vida pública es un factor muy importante e interesante en el Cinismo antiguo, pues en cierta medida el Cínico aprovecha esa escandalosa visibilidad que se genera en tono a la sobreexposición de su vida para poner en práctica su crítica cultural y con ello impartir su lección filosófica.

El segundo aspecto de la vida Cínica que destaca Foucault es la “vida independiente” o, como lo define en otras ocasiones en la misma conferencia, “vida sin mezcla”. Nuevamente Foucault en esta sesión resume algunas explicaciones previas para luego desarrollar su explicación:

“Como recordarán, la verdadera vida era la vida sin mezcla, es decir, sin lazo, sin dependencia con respecto a lo que podía serle ajeno, en función del principio de que lo que es *alethés* es puro, no tiene alteridad y está en perfecta identidad consigo mismo.”<sup>137</sup>

Lo que Foucault entiende por vida sin mezcla es, básicamente, una vida independiente, en la línea de esa autosuficiencia que el Cinismo siempre ha perseguido. Las sabidurías de las principales escuelas helenísticas tienden a buscar esa autarquía que hace al individuo más libre a partir del rechazo de las innecesarias dependencias que afectan a su existencia. Como ya se puede suponer, los Cínicos encuentran la cultura plagada de este tipo de dependencias, por lo que optan por la solución radical de un rechazo general de la cultura. En este caso, Foucault habla de nuevo de una “dramatización” del principio de vida independiente en los Cínicos, refiriéndose también a que estos filósofos aplican dicho principio hasta el extremo de sus consecuencias. Para Foucault, la dramatización Cínica de la vida independiente va a afectar incluso a las condiciones materiales y físicas de su existencia, pues adoptan la pobreza como modo de vida.

---

<sup>137</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.268.

Foucault estudia con atención la pobreza en el contexto cultural de la antigua Grecia y Roma, siendo un periodo en el cual aparecen dos posiciones contrapuestas: por un lado la de aquellos que consideran que la actividad intelectual es propia de los poderosos y pudientes; y por otro lado la de aquellos que consideran que la actividad intelectual puede ser llevada a cabo por cualquier ser humano racional independientemente de su poder o sus posesiones. Este debate se percibe en las distintas concepciones de la educación filosófica que hay entre las diversas escuelas del momento, pues mientras que las grandes escuelas restringían el acceso a sus estudios a aquellos que no pudieran permitirse la vida contemplativa o a aquellos que no alcanzasen ciertos conocimientos; otras escuelas minoritarias abren sus lecciones filosóficas para cualquier miembro de la población que se interese y quiera dedicar su vida a ello, independientemente de que sean ricos, pobres o incluso esclavos. En juego está la valoración que se hace del poder y las posesiones con respecto a la libertad, pues para los primeros el dinero y el poder soberano son la garantía de una liberación existencial que les permite evadirse de los problemas mundanos (como el tener que trabajar con sus manos para sobrevivir) pudiendo dedicarse exclusivamente a la reflexión de los grandes problemas; mientras que entre los segundos aparece la idea de que las riquezas o el poder nos convierten en esclavos de nuestras posesiones materiales y dependientes de nuestras responsabilidades dentro de la cultura.

Los Cínicos estarían claramente ubicados en esta segunda línea, según Foucault llevando también al extremo de sus consecuencias esta posición filosófica y dando lugar a un modo de vida que se define como una pobreza real, activa e indefinida:

“Primero, la pobreza cínica es real, es decir que no se trata en absoluto de un mero desapego del alma. Es un despojamiento de la existencia que se priva de los elementos materiales a los cuales está tradicionalmente ligada y de los que por lo común se cree que depende.”<sup>138</sup>

Al decir que es real, Foucault se refiere a que la pobreza Cínica no queda como un simple ideal de vida, sino que se plasma en un desapego físico y material que transforma la vida real del filósofo. Son comunes las anécdotas sobre los Cínicos que nos hablan de esta pobreza real, y que configuran esa percepción en el imaginario popular contemporáneo del filósofo Cínico como un mendigo. La reducción al máximo de sus vínculos con lo material se observa en su vida cotidiana: vive dentro de una enorme tinaja en lugar de una casa, viste un minimalista atuendo con lo básico para refugiarse del clima, y usa sus manos para comer y beber cuando tiene hambre o sed.

---

<sup>138</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.270.

Un elemento muy definitorio de la pobreza Cínica es que, como dice Foucault en segundo lugar, es una “pobreza activa”, refiriéndose a que esa renuncia de todo lo material es una renuncia absolutamente voluntaria por parte del filósofo Cínico. Así explica Foucault la pobreza activa:

“La pobreza cínica no puede ser una indiferencia a la fortuna y a la aceptación de una situación dada. La pobreza cínica debe ser una operación que uno hace sobre sí mismo para obtener resultados positivos, coraje, resistencia y tenacidad.” <sup>139</sup>

En este sentido, la pobreza Cínica no puede ser entendida como el conformismo ante una situación vital en la que se asume dicha pobreza con resignación. Más bien lo opuesto: el Cínico elige voluntariamente vivir según la pobreza, y por decisión propia opta por desprenderse de aquellas posesiones materiales que considera superfluas. Por eso hablamos de una pobreza activa, pues es el Cínico quien la practica libremente. A pesar de que podría haber elegido otras formas de vida, opta por la pobreza como mejor vía para alcanzar su bienestar, un mensaje no muy distinto al de algunos de los primeros cristianos con los que Foucault ha intentado encontrar conexiones, y un mensaje que también podemos observar en la magnífica película de Luis Buñuel titulada *Simón del desierto*.

En tercer lugar, la pobreza Cínica también es definida por Foucault como pobreza infinita:

“Tercero y último, la pobreza cínica es una pobreza infinita. Es real, es activa y es infinita o indefinida, en cuanto no se detiene en un nivel considerado como satisfactorio, porque de hacerlo podría considerarse que uno está, en suma libre de todo lo que es superfluo. Esta pobreza sigue buscando sin cesar despojamientos posibles.” <sup>140</sup>

Por indefinida se entiende que no tiene una delimitación clara, es decir, que la pobreza Cínica no se marca una meta definitiva como la satisfactoria para su modelo de vida. Según las anécdotas, esta pobreza se va construyendo sobre la práctica en constante superación de sí misma, como se observa por ejemplo en la archiconocida anécdota relatada por Diógenes Laercio<sup>141</sup> en la que un niño está bebiendo agua con sus manos en forma de jarro, situación que lleva a Diógenes a romper su vaso al sentirse superado en simplicidad por un niño. En definitiva, el Cinismo incorpora y aprende aspectos procedentes tanto de niños como de otros sectores sociales infravalorados en la antigua Grecia (como mendigos o esclavos) con el propósito de mejorar en su modo de vida filosófico. En definitiva revalorización Cínica de la pobreza trae consigo un elemento que Foucault considera específicamente propio del Cinismo en esta época: la práctica sistemática del deshonor.

---

<sup>139</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.271.

<sup>140</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.271.

<sup>141</sup> En: Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.323. [DL VI, 37]

Continuando con el análisis de los cuatro elementos de la vida Cínica, el tercero es el que Foucault denomina “vida recta”. Por vida recta se refiere a la actitud de aquellos que guían su vida fielmente según el *lógos*, es decir, según la racionalidad. Normalmente se ha entendido que una vida recta es aquella que cumple en todo momento con las convenciones, reglas y normas morales del contexto; sin embargo Foucault no considera que este sea su auténtico sentido. En el Cinismo vamos a encontrar nuevamente una interpretación extrema de la teoría de la vida recta, basada en una inversión que Foucault explica hacia el final de la segunda hora en la sesión del 14 de marzo:

“El cínico va a retomar el tema de la verdadera vida como vida recta, vida conforme. Con una precisión: lo hará de tal manera que esa vida recta va a convertirse en una vida totalmente otra. En efecto, la conformidad a la que los cínicos ajustan el principio de la verdadera vida, la vida recta, sólo se apoya [en], sólo concierne al ámbito de la ley natural. Únicamente lo que es del orden de la naturaleza puede ser un principio de conformidad para definir la vida recta según los cínicos. En la vida cínica no puede aceptarse ninguna convención, ninguna prescripción humana, si no se ajustan exactamente a lo que se encuentra en la naturaleza, y sólo en la naturaleza.”<sup>142</sup>

En este enfoque de la vida recta Cínica, también se cumple ese precepto anteriormente dicho por el cual el sabio guía su vida según el *lógos*, pues como ya hemos visto tratan de guiar firmemente su vida según la razón. Eso sí, su pensamiento se aleja de esa idea tradicional por la cual la rectitud es equivalente a la obediencia o a la sumisión a las normas. En donde los Cínicos difieren enormemente de esa concepción tradicional es en que rechazan por completo toda forma convencional de norma o ley que provenga de la cultura, aceptando la ley natural como la única norma válida y concebible según su *lógos*. De esta forma, el Cinismo abraza fielmente los preceptos de la vida natural y los convierte en la ética con la que dirige su forma de vida. Encuentra el bienestar en la satisfacción de los placeres naturales más elementales por la vía más simples y autónoma, rechazando todas aquellas convenciones sociales que no hacen más que añadir más dificultades a la satisfacción de esos placeres naturales dentro de la cultura.

Todo ello conduce al Cínico a una ética próxima a la animalidad, basada en una concepción positiva de la animalidad como seres naturales que procuran satisfacer sus deseos y necesidades de la forma más simple posible. Los Cínicos estudian el comportamiento y las costumbres de los animales para tomarlos como modelos de conducta, destacando especialmente los perros callejeros que se convierten en símbolo y dan nombre a esta escuela. Esa conducta animal es producto de esa vida recta Cínica, y contribuye a la percepción escandalosa de la escuela en Grecia.

---

<sup>142</sup> Foucault, M. *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010. p.276.

En la primera hora de la clase del 21 de marzo de 1984, Foucault termina por explicar los cuatro aspectos de la vida Cínica hablando del último que le queda por ver: la vida soberana. Foucault habla de que, al margen del Cinismo, existen dos interpretaciones de la vida soberana en la Antigüedad. En primer lugar, se podría entender la vida soberana en relación a uno mismo, es decir, como el ejercicio de gobernarse a uno mismo; aquella relación de uno mismo con su propia vida en la cual el individuo puede dirigirse según su propio criterio, posición que según Foucault conduce al goce de la vida para quienes lo practican. En segundo lugar, otra interpretación para la vida soberana en la Antigüedad sería en relación a los otros, es decir, en la relación de apertura de uno mismo con los demás en el sentido benéfico de ayudar a los demás, como podría ser el caso de un maestro cuya vida adquiere utilidad y sentido en la ayuda (en forma de enseñanza) a sus discípulos.

Como hemos visto hasta ahora en los anteriores aspectos comentados por Foucault, toda novedad de la vida Cínica consiste en retomar prácticas éticas ya existentes y “dramatizarlas”, un concepto foucaultiano que aquí hemos tomado como “llevar al extremo” estas prácticas. En este caso va a suceder lo mismo, pues el Cinismo toma la vida soberana (en ambos sentidos) y la adapta a su radical visión de la realidad:

“Pues bien, también puede decirse que [los Cínicos] invierten y dan vuelta al tema de la vida soberana (vida tranquila y benéfica: tranquila para uno mismo en el goce de ella, y benéfica para los otros) al dramatizarla en la forma de lo que podríamos llamar la vida militante, la vida de combate y de lucha contra uno mismo y por uno mismo, contra los otros y por los otros.”<sup>143</sup>

El resultado de esta conjugación soberana del autodomínio y la vida benéfica, llevado al extremo por los Cínicos, da como resultado eso que Foucault llama “vida militante”, haciendo uso de este término contemporáneo. Por militancia en su sentido filosófico, Foucault entiende una vida entregada a la defensa de unas ideas; defensa que los Cínicos llevan a cabo mediante su propia vida y recurriendo, si es necesario, a esa agresividad filosófica que caracterizaba su discurso. Cumpliendo con la función benéfica, la militancia filosófica también conlleva la difusión de sus ideas entre otras personas, algo que todas las sectas filosóficas hacían entre su pequeño grupo de seguidores pero que -para Foucault- los Cínicos realizaban con una particularidad: ellos abrían su discurso a todo el mundo, realizando sus llamativas y escandalosas actuaciones en plena calle con la función pedagógica de transmitir sus enseñanzas a todo el que quiera atenderles.

---

<sup>143</sup> Foucault, M. *Op. cit.* pp.297-298.



## 5.4 La soberanía Cínica.

La vida soberana es el cuarto aspecto de la vida Cínica que Foucault destaca como la “vida verdadera”, aquella que hace que la parrhesia Cínica pueda salir a la luz en todo su esplendor en forma de nuestra propia vida vivida según la razón. Para adentrarnos más en la interpretación del Cínico que hace Foucault, conviene profundizar en este sentido de “soberanía” que aquí se propone, y que desde luego difiere mucho de la concepción tradicional y moderna de la soberanía entendida como el poder que se ejerce sobre un grupo político.

Para entender las diferencias entre el concepto tradicional y el concepto Cínico de soberanía, Foucault recurre a la anécdota a la que los filósofos contemporáneos recurren cuando tratan de realizar una lectura “política” del Cinismo: la que relata el hipotético encuentro entre Diógenes y Alejandro Magno. Esta anécdota ha sido comentada e incluso ampliada con contenido ficticio en algunas versiones de ciertos comentaristas históricos como Dion Crisóstomo (texto en el que se basa Foucault), pero, recurriendo a la fuente de Diógenes Laercio, la anécdota dice solo así:

“Cuando tomaba el sol en el Craneo se plantó ante él Alejandro y le dijo: «Pídeme lo que quieras». Y él contestó: «No me hagas sombra».”<sup>144</sup>

En el libro VI de Diógenes Laercio se relatan otras anécdotas de encontronazos entre Diógenes y Alejandro Magno, pero sin duda esta es la más interesante en este momento ya que, para Foucault, en ella se percibe perfectamente la asimetría de fuerzas que ya vimos que caracterizaba a la parrhesia. Al comentar Foucault este encuentro dice lo siguiente:

“Primero, en ese relato damos con la idea de que Diógenes y Alejandro se sitúan uno frente a otro en una especie de igualdad totalmente disimétrica y desigualitaria. Alejandro es el rey todopoderoso. Ya lo nimba todo el fulgor de su gloria. Todavía no ha conquistado Persia, pero ya es el amo de Grecia. Tiene en su torno un ejército y cortesanos. Y decide ir a ver a Diógenes, que a su juicio es el único capaz de rivalizar con él. (...) En consecuencia, Diógenes y Alejandro están cara a cara y, desde ese punto de vista, son completamente simétricos.

Pero al mismo tiempo hay una disimetría absoluta, porque, frente a un Alejandro en toda su gloria, Diógenes es el miserable en su tonel. Pero Alejandro muestra su verdadera grandeza y que podría acercarse a lo que es verdaderamente un rey en el hecho de que no va a ver a Diógenes respaldado en su autoridad nimbada de gloria ni en su fuerza armada. Va a entablar con él un mano a mano.”<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.324. [DL VI, 38]

<sup>145</sup> Foucault, M. *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010. p.288.

Como bien observa Foucault, lo que podría parecer un encuentro entre dos contrincantes, realmente escenifica una cuestión mucho más compleja. Hablamos en un primer momento de un encuentro físico, premeditado, que según la versión ampliada de Dion Crisóstomo en la que se basa Foucault se produce por voluntad propia de Alejandro Magno, motivado por su interés en conocer al Cínico. Este encuentro pone cara a cara a dos individuos cuyas vidas son enormemente distintas: por un lado Alejandro Magno representaría la soberanía entendida en el sentido tradicional, pues en ese momento es el soberano con mayor extensión de terreno consolidado bajo su poder, continuando con la expansión del Imperio Macedonio que había iniciado su padre Filipo II. Frente a él, representando el sentido Cínico de la soberanía, nos encontramos a Diógenes de Sinope; un desterrado de su ciudad natal que había acabado viviendo como un mendigo en Atenas, ganándose cierta reputación como filósofo entre la población gracias a sus provocativas y escandalosas actuaciones públicas. Sin implicación política, sin oficio alguno y sin dinero; en definitiva sin ningún tipo de poder sobre la población o sobre las grandes decisiones que afectan al grupo político. Aquí se encuentra esa asimetría de fuerzas de la que habla Foucault y que hace de esta anécdota del encuentro tan valiosa: la persona más poderosa sobre la Tierra frente a un simple mendigo filósofo.

Foucault interpreta este encuentro como una puesta en escena de dos nociones completamente distintas de soberanía, que se enfrentan en este momento para definir quién es el auténtico rey. Cuatro son las diferencias entre soberanías que Foucault ve representadas en el relato tal y como lo expone Dion Crisóstomo:

“En primer lugar, Alejandro es un rey, un rey de la Tierra, un rey de los hombres, un rey político. Pero para consolidar esa monarquía y poder ejercerla, está obligado a depender de una serie de cosas, y depende efectivamente de ellas. (...) Diógenes, por su parte, para ejercer su soberanía no necesita estrictamente nada.”<sup>146</sup>

La primera diferencia es la autonomía con la que Diógenes obtiene su soberanía, una soberanía desnuda por la que, siguiendo la línea de la pobreza activa y de la autosuficiencia Cínica, se basta de sí mismo para ser considerado rey. Por contra, Alejandro Magno es un rey político, soberano de otras muchas personas que tienen que aceptar su autoridad y obedecer sus mandatos para que su soberanía se haga efectiva. En definitiva, la soberanía del Cínico es sólida ya que no depende de nada más que de sí mismo para ser efectiva mientras que la soberanía de Alejandro Magno es más insegura ya que depende de terceros para ser efectiva, lo cual no le libra del riesgo de una sublevación o una traición ajena que acabe con su poder.

---

<sup>146</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.289.

La segunda diferencia es la necesidad de formación:

“En segundo lugar, ¿el verdadero rey es aquel que, para ser rey, necesita llegar a serlo, sea por educación, sea por herencia, porque sus padre o quienes lo hayan adoptado le impusieron esa responsabilidad? Es el caso de Alejandro: ha recibido la monarquía de sus padres y también se le ha impartido una formación (una *paideia*) que pretende hacerlo capaz de ejercerla. A ello, Diógenes opone lo que es un verdadero rey como él. Un verdadero rey como Diógenes, primero, tiene su origen directo en Zeus. Es hijo de Zeus y no de un [linaje] monárquico. Es hijo de Zeus en el sentido de que se ha formado directamente según el modelo del propio Zeus. El alma del sabio se ha formado en plena y perfecta soberanía. Es regía por naturaleza y, como consecuencia, no necesita *paideia* alguna.”<sup>147</sup>

Según esta lectura de Foucault, al nacer Alejandro como heredero de su dinastía, desde su más temprana infancia recibió la formación requerida para ser el futuro soberano y heredero al trono. Sin embargo, Diógenes no ha requerido de este tipo de formación para ejercer su soberanía, sino que su capacidad de ser soberano le viene ya dada en su predisposición a ejercer esta soberanía. Podría entenderse esta interpretación del Cínico desde el punto de vista de Epicteto, pues, como ya se ha comentado anteriormente, Foucault se basa en múltiples ocasiones en su lectura del estoico para su reconstrucción de Diógenes. Para Epicteto, en la línea del habitual determinismo que profesa el estoicismo, el sabio nace ya predispuesto para serlo. Según Epicteto, el Cínico había nacido ya con la misión implícita de ejercer ese modelo de sabiduría, lo que hace que quienes se dedicaban a la filosofía Cínica fueran los elegidos y preparados para ello desde su alma. De cualquier forma, para nuestro entender, la principal diferencia que aquí Foucault pone en juego es que la soberanía tradicional requiere del aprendizaje de unos conocimientos que enseñen al rey a gobernar, mientras que la soberanía Cínica va implícita en la propia personalidad del filósofo.

La tercera diferencia es la naturaleza del enemigo al que cada una de estas soberanías se enfrenta en su combate por el poder. Recurriendo a la versión extensa del relato de Dion Crisóstomo, Foucault cita literalmente un diálogo en el que Alejandro se jacta de asentar su soberanía en la victoria conseguida tras el combate con las poblaciones que ha sometido, lo cual ha dado lugar a su soberanía. Diógenes le responde diciendo que puede vencer a todos esos pueblos pero que los auténticos enemigos siguen sin ser derrotados. Estos enemigos son los vicios y defectos. Aquí es donde mejor se perciben las dos naturalezas de estas soberanías: en Alejandro hablamos de una soberanía externa, es decir, hacia el dominio de los otros; mientras que en Diógenes hablamos de una soberanía interna, orientada hacia el dominio de uno mismo. Por sus

---

<sup>147</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.289.

palabras al respecto Foucault parece dar más importancia a la soberanía del Cínico, pues encaja con el tipo de trabajo que está llevando a cabo Foucault sobre el “cuidado de sí”:

“El sabio no tiene ni defectos ni vicios. El rey de la Tierra, el rey de los hombres, bien puede combatir a todos sus enemigos. Bien puede vencerlos uno tras otro. Pero siempre le restará librar ese combate, el primero y el último, el fundamental.” <sup>148</sup>

En cuarto lugar, la última diferencia característica es la durabilidad de la soberanía, que en el caso de Alejandro es pasajera ya que puede tener un final (perder su poder); y en el caso de Diógenes es para siempre ya que se ejerce desde sí mismo y para sí mismo:

“(…) la última oposición entre el rey de los hombres y el filósofo rey, el cínico rey, es que el rey de los hombres está, como es obvio, expuesto a todas las desventuras y a todos los vuelcos de la fortuna. Puede perder su monarquía. En cambio, el filósofo rey, el cínico rey, no dejará jamás de ser rey. Lo es para siempre, porque lo es por naturaleza.” <sup>149</sup>

En resumen, en esta anécdota del encuentro se presenta una oposición entre una soberanía política que podemos ver representada en Alejandro Magno y una soberanía ética que podemos ver representada en Diógenes de Sinope. Con Alejandro el poder se ejerce en forma de control sobre los territorios conquistados vendiendo a otros ejércitos, y con Diógenes el poder se ejerce en forma de control de uno mismo venciendo a las pasiones y deseos propios. De alguna forma, tampoco resulta descabellado interpretar que Alejandro Magno representa el *nomos* (en forma del conjunto de convenciones, normas y costumbres que constituyen la política), mientras que Diógenes representa la auténtica naturaleza individual que el sabio se propone dominar. En definitiva, Diógenes vendría a poner en cuestión ante Alejandro el verdadero valor de la política, mostrando un tipo introspectivo de soberanía basada en el gobierno de uno mismo, en el ser capaz de dirigir nuestra propia vida guiados por nuestra propia voluntad sin influencia externa alienante. ¿Acaso podemos ser capaces de gobernar bien un imperio si no somos capaces de goberarnos antes a nosotros mismos?

Como habitualmente hace el Cínico con sus interlocutores, mediante la confrontación directa -tanto física como verbal- pone en cuestión la posición de su oponente, pero, al mismo tiempo que trata de desmontar a su rival el Cinismo intenta transmitir una lección congruente con su razón. Seguramente esto es a lo que Foucault se refería cuando hablaba de que la transmisión Cínica adquiriría la forma de un “combate”, combinando la crítica en forma de ataque y el beneficio en forma de enseñanza. Según lo que explica Foucault a lo largo de la clase del 21 de marzo, este

---

<sup>148</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.290.

<sup>149</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.290.

combate Cínico tendría dos vertientes que hemos visto conjugadas en la interpretación foucaultiana de la anécdota del encuentro con Alejandro: por un lado la lucha propia de uno consigo mismo en la búsqueda del dominio de sus propias pasiones; y por otro lado la lucha contra toda forma de convencionalismo que provenga del *nomos*. Dicho combate conlleva un ejercicio de resistencia:

“El cínico es un combatiente cuya lucha por los otros y contra los enemigos adopta la forma de la resistencia, el despojamiento, la prueba perpetua de sí consigo, pero también de lucha en la humanidad, con respecto a la humanidad, por la humanidad entera.”<sup>150</sup>

Por lo que Foucault expone a lo largo de la segunda hora del 21 de marzo, esta interpretación del combate Cínico como resistencia también puede tener su origen en la lectura estoica de Epicteto antes mencionada, donde se interpretaba al Cínico como un individuo que resiste impasiblemente todos los golpes y humillaciones a los que se puede ser sometido a lo largo de su existencia, aceptando estos sufrimientos como parte del dificultoso aprendizaje por el que tiene que pasar para culminar el proyecto Cínico. En este sentido, la resistencia también es entendida por Epicteto como un valor que debe adquirir el sabio Cínico para prepararse ante lo que le pueda deparar el destino, un valor que aprende a través de múltiples pruebas en su día a día. En su finalidad, para Epicteto, no solo está el aceptar el destino, sino también el reforzar los vínculos que unen al Cínico con la sociedad convirtiendo todos esos golpes de la vida en enseñanzas positivas para transmitirlos a otras personas. El propio Foucault habla literalmente de “contaminación estoica”<sup>151</sup> en esta interpretación de la resistencia Cínica, pero él también parece considerar que la resistencia es un valor propio de esa “militancia” que el Cínico profesa.

En último lugar, cabe matizar que con esta militancia -en forma de resistencia- el Cínico cumplirá su misión. Como rey soberano que es, el Cínico que propone Foucault no se limita a la satisfacción individualista, sino que proyecta su militancia hacia los otros con el propósito de compartir con los demás su sabiduría y su ataque de todo lo que provenga del *nomos*:

“Es una militancia [la Cínica] en medio abierto, en cuanto pretende atacar no sólo tal o cual vicio o defecto u opinión que pueda tener tal o cual individuo, sino también las convenciones, las leyes, las instituciones que, en sí mismas, se apoyan en los vicios, los defectos, las debilidades, las opiniones que la especie humana comparte en general. Es, pues, una militancia que pretende cambiar el mundo, (...)”<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Foucault, M. *Op. cit.* pp.293-294.

<sup>151</sup> En: Foucault, M. *Op. cit.* p.312.

<sup>152</sup> Foucault, M. *Op. cit.* pp.298-299

## 5.5 El proyecto del “cuidado de sí”.

A modo de conclusión, Foucault interpreta el Cinismo como una escuela muy conectada con el contexto histórico al que pertenece. Según lo visto hasta ahora, la auténtica innovación Cínica consistiría en la oposición *physis-nomos* como raíz principal de su pensamiento. El resto de prácticas habituales que observamos en los relatos de las anécdotas Cínicas son técnicas comunes que también encontramos entre otros filósofos de su contexto, con la salvedad de que los Cínicos expresan a su modo -extremista- estos principios. En este sentido, Foucault define la filosofía Cínica en su contexto como un “espejo roto” de la filosofía:

“El cinismo interpretaría, de alguna manera, el papel de espejo roto para la filosofía antigua. Espejo roto donde todo filósofo puede y debe reconocerse, en el cual puede y debe reconocer la imagen misma de la filosofía, el reflejo de lo que ésta es y de lo que debería ser, el reflejo de lo que el propio filósofo es y de lo que querría ser. Y al mismo tiempo, en ese espejo percibe algo así como una mueca, una deformación violenta, fea, desgraciada, en la cual no podría en ningún caso reconocerse ni reconocer la filosofía.”<sup>153</sup>

Con la idea del espejo se entiende que la filosofía Cínica reúne dentro de sí características propias de la filosofía de su tiempo, por ello todo filósofo debería reconocerse de alguna forma en ella con la salvedad de que este espejo roto deforma su reflejo, generando una imagen grotesca de la filosofía. Según lo visto hasta ahora, esta deformidad se produciría al aplicar las prácticas filosóficas de su tiempo hasta las últimas consecuencias, prácticas que los Cínicos han heredado y han llevado hasta el extremo. En este sentido encajaría la teoría que interpreta la filosofía Cínica como la continuadora de la filosofía de Sócrates, habiendo tomado su noción de la parrhesia como relación *lógos-bíos* y habiéndola llevado al extremo de transformar por completo su modo de vida para adaptarse a su filosofía. Además de la metáfora del espejo roto, Foucault también hace referencia a esta misma idea cuando define el Cinismo como un “eclecticismo”<sup>154</sup> de la Antigüedad, es decir, como una teoría que aúna rasgos comunes de la filosofía de su tiempo generando un discurso conciliador entre los diferentes sistemas. El resultado de esta unión pasada por el filtro del Cinismo es la deformidad de su resultado, ya que Foucault dice que, en vez de conseguir el consenso filosófico de las diversas teorías acaba consiguiendo un efecto opuesto: una especie de nueva teoría que produce ciertas dudas e incluso rechazo. Esta es, a grandes rasgos, la lectura que Foucault hace los Cínicos en *El coraje de la verdad*.

---

<sup>153</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.244.

<sup>154</sup> En: Foucault, M. *Op. cit.* pp.244-245.

Para acabar el presente capítulo, podríamos preguntarnos de dónde procede este interés por los Cínicos (y en general por las filosofías de la Antigüedad) que aparece en la última etapa de la vida de Foucault. Podemos rastrear la respuesta en el proyecto filosófico que está llevando a cabo Foucault durante esta etapa, y que podemos definir como el “cuidado de sí”. En sus escritos es difícil encontrar una definición clara y global de qué entiende él por cuidado de sí (señal de la complejidad de la idea), pero a lo largo de sus textos encontramos continuas referencias que nos van aproximando a dicho concepto. A raíz de lo que el propio Foucault explica en la primera clase del curso en el *Collège de France* (el 1 de febrero de 1984) y de lo que explica en una entrevista titulada “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”<sup>155</sup> (realizada el 20 de enero de 1984, unos días antes del inicio del último curso), podríamos definir el cuidado de sí como un conjunto de prácticas con las que el individuo se conoce a sí mismo, y que tienen como finalidad la transformación del sujeto que se va haciendo a sí mismo (lo que él denomina el “cultivo de sí”).

Esta formación práctica del sujeto que plantea Foucault a través del cuidado de sí en la era Clásica implica una cuestión importante: en la práctica filosófica de la Antigüedad grecorromana el sujeto trata de hacerse a sí mismo de forma libre según la parrhesia. Es decir, que la formación del sujeto se hace a través de la verdad expresada por sí mismo, y a partir de Sócrates (según relata Platón en el diálogo *Laques*) se hace a través de la verdad expresada mediante su propia vida. Esto lleva a la idea del coraje que da título al curso del *Collège de France*, refiriéndose al valor necesario para arriesgar la propia vida eligiendo vivir según nuestra propia verdad, algo que cuando se ejerce de forma realmente libre puede entrar en conflicto con lo que las instituciones sociales y culturales quieren de nosotros. Todo ejercicio de la verdad (es decir, practicar la parrhesia) exige valentía porque implica un riesgo; y en el ámbito del cuidado de sí lo que se pone en riesgo es uno mismo.

Foucault ya había trabajado con anterioridad la relación entre la formación del sujeto y la verdad. A grandes rasgos, la diferencia reside en que en el pasado Foucault había tratado la construcción del sujeto desde un punto de vista político, como por ejemplo lleva a cabo en *Vigilar y castigar* cuando analiza la construcción del sujeto desde el punto de vista de las grandes instituciones políticas (la cárcel, la escuela, etc) que nos determinan. Lo que Foucault buscaría en la Antigüedad grecorromana es una alternativa a esta visión de la construcción del sujeto más próxima al punto de vista ético, donde el individuo pueda ejercer de forma libre la autoformación de sí mismo para la vida. Esto es lo que Foucault parece encontrar en esas prácticas del “cuidado de sí”

---

<sup>155</sup> Entrevista publicada como: Foucault, M. “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, en: *Concordia* nº 6, 1984. pp.96-116.

que realizan algunos sabios griegos y romanos. Por tanto, podría decirse que existe una clara continuidad entre el estudio del cuidado de sí y la trayectoria intelectual e investigadora de Foucault.

Como se puede suponer, estas prácticas no son exclusivas de ninguna escuela pues Foucault las encuentra en diversos planteamientos filosóficos, aunque comienzan a aparecer con regularidad como asunto filosófico en los diálogos socráticos de Platón. De hecho, Foucault cree que estas prácticas no finalizan en la Antigüedad, sino que fueron posteriormente asumidas por instituciones culturales (religiosas, políticas, etc) con el fin de construir el sujeto según sus propias normas. Aquí surge otro elemento que podría llevar a Foucault a buscar en la Antigüedad y no en otro momento de la historia de nuestra cultura: la búsqueda de una formulación de la formación del sujeto alternativa a la que el cristianismo ha institucionalizado en nuestra cultura. Hay que entender a Foucault como un autor del siglo XX muy marcado por la influencia de Friedrich Nietzsche, en esa constante búsqueda por derribar las ruinas del viejo cristianismo que todavía perduran en nuestra cultura occidental contemporánea. Por ello, resulta coherente que Foucault eche la vista atrás y recurra a las sabidurías paganas de la Antigüedad para encontrar una alternativa cultural a la formación del sujeto en una época previa al cristianismo. Esta opinión la sostienen algunos especialistas en Foucault como Jean-François Pradeau, quien en su texto “El sujeto antiguo de una ética moderna” dice:

“Sobrepasar la era cristiana para recobrar las problematizaciones susceptibles de favorecer las prácticas contemporáneas y sostener la demanda de una nueva concepción del poder son dos razones que parecen bastar sin duda alguna para explicar el uso foucaultiano de la filosofía antigua.”<sup>156</sup>

Otro elemento importante que plantea Foucault a tener en cuenta en el cuidado de sí es el papel del “otro” en ese ejercicio de hacerse a sí mismo, pues en el momento en que la formación de uno mismo depende de la expresión de la verdad, hay que incluir al interlocutor como parte del discurso. De hecho, Foucault ya hablaba de un origen “político” (de relación con el grupo social) de la parrhesia, un movimiento que nace en el diálogo, en la necesidad de expresar la verdad ante otros y en el hecho de que esa verdad sea recibida por otros. Es ese carácter intersubjetivo lo que da sentido al ejercicio de la parrhesia como instrumento de transformación de uno mismo, y no solo de uno mismo sino también de su entorno. Como hemos visto que ocurría en Sócrates y en los Cínicos,

---

<sup>156</sup> Pradeau, J-F. “El sujeto antiguo de una ética moderna”, en: Gros, F. (ed.). *Foucault. El coraje de la verdad*. Arena libros. Madrid. 2002. p.125.



el ejercicio de la parrhesia conllevaba también un componente informativo e instructivo que no solamente afecta al que la practica, sino que también puede servir de enseñanza para todos aquellos interlocutores con los que se relaciona. Por ello, entender el cuidado de sí en la Antigüedad como un acto puramente individualista sería un error, pues esos “juegos de verdad” (así llamados por Foucault) no pueden ponerse por encima de los otros. Así lo explica el especialista en Foucault llamado Frédéric Gros en la introducción a *Foucault y la filosofía antigua*:

“En efecto, cuidar de sí no es inclinarse sobre sí mismo para conocerse ni abandonarse a una introspección fascinada e hipocondríaca; no es hacer de sí mismo un objeto de saber. Cuidar de sí es constituirse como sujeto de acción, capaz de responder con rectitud y firmeza ante los sucesos del mundo. Cuidar de sí no es desentenderse de los otros para ocuparse exclusivamente de sí: es dar una forma definida a la acción que uno emprende, al cometido que uno acepta, al rol social que uno cree desempeñar.”<sup>157</sup>

En conclusión, el cuidado de sí sería una práctica común en las filosofías éticas de la Antigüedad, que se expone al límite de sus consecuencias con los Cínicos, pues mediante sus prácticas callejeras destruyen por completo la barrera conceptual que separa el pensamiento, la verdad y la vida. El resultado es la parrhesia como forma de vida, donde no basta con que la verdad sea dicha sino que también tiene que ser vivida, algo que en el fondo también exige mucha valentía. Así, en el cuidado de sí clásico tendríamos el buen ejemplo de una filosofía práctica que va más allá del simple autoconocimiento, pues este conocimiento ético también implica una transformación del individuo que contempla al otro y al entorno en el que ambos se desenvuelven.

---

<sup>157</sup> Gros, F. y Levy, C. (eds). *Foucault y la filosofía antigua*. Nueva Visión. Argentina. 2004. pp.8-9.



## Capítulo 6:

### El Cinismo contemporáneo de Michel Onfray.

Tras el análisis de los trabajos de Sloterdijk y Foucault sobre los Cínicos, pasamos ahora a un tercer trabajo un poco más tardío en el que vamos a encontrar el planteamiento más evidente de una posible recuperación Cínica para la filosofía contemporánea. La autoría de este trabajo corresponde al controvertido Michel Onfray, filósofo francés nacido en 1959 que actualmente se ha convertido en uno de los pensadores contemporáneos más populares del ámbito continental. En el enfoque filosófico de Onfray encontramos algunas peculiaridades que podrían resultar interesantes para nuestro estudio, pues Onfray quiere concebir una filosofía cuya reflexión no quede atrapada en el campo de lo teórico. Por ello, es fácil detectar en muchos de sus ensayos que la reflexión teórica acaba desembocando en una dimensión práctica, especialmente en los campos de la ética y de la política.

Aunque bien podría ser tomado como ejemplo del filósofo, profesor y ensayista de la actualidad, Onfray trata de romper con los tópicos del oficio académico tradicional y busca una filosofía que se aproxime de nuevo a la vida real de las personas. Así lo vemos en su propia biografía cuando rechaza la enseñanza reglada para abrir su propia Universidad Popular en Caén, cuando defiende un modelo ético hedonista para el mundo contemporáneo o cuando milita en la política de su país defendiendo una posición cercana al socialismo libertario en completa conexión con la reflexión política que revela en sus ensayos. Tal y como vamos a ver con los Cínicos, en Onfray no solamente encontraremos un análisis histórico de las cuestiones filosóficas, pues también encontraremos una producción filosófica innovadora que tratará de trascender esa recopilación de información histórica para indagar en nuevas vías para el panorama filosófico contemporáneo.

Al respecto de las influencias sobre las que se fundamenta el pensamiento de Michel Onfray, encontramos claramente dos líneas que destacar. La primera línea fuerte de influencia sería la de los grandes filósofos de finales del XIX: Friedrich Nietzsche y Karl Marx; constantemente mencionados en sus trabajos e influyentes en su crítica de la cultura. Onfray es otro de esos filósofos cuyo trabajo se puede ubicar en la alargada sombra nietzschiana del siglo XX, continuador de aquel ambicioso proyecto de destrucción de la metafísica tradicional, como podemos percibir claramente en el polémico ensayo titulado *Tratado de ateología*. Su concepción ética también debe mucho a la transvaloración de todos los valores promovida por Nietzsche en obras como *Así habló Zaratustra*, tratando de perfilar una teoría ética de corte individualista que supere las morales de rebaño tradicionales que alienan al sujeto y lo diluyen en la masa. Por otra parte, Marx también es un autor claramente influyente en su pensamiento, tanto en su concepción materialista de la cultura como en parte de su posicionamiento político y económico. Aunque Marx y Nietzsche parecen presentar unos enfoques filosóficos algo alejados, un rasgo muy interesante de Onfray es que, en su pensamiento, vamos a encontrar una combinación entre una ética individualista (inspirada en Nietzsche) y las propuestas políticas revolucionarias del postmarxismo, una mezcla que también podemos encontrar en Sloterdijk y en otros filósofos de la izquierda nietzschiana.

La segunda línea fuerte de influencia que encontramos en Onfray son las sabidurías de la Antigüedad, muy especialmente las que corresponden al periodo griego de las escuelas helenísticas: Cínicos, epicúreos, estoicos, etc. Como ya hemos visto en Sloterdijk y Foucault, nuevamente nos encontramos con este fenómeno de regresión a la Grecia clásica pero manteniendo la vista puesta en la filosofía contemporánea. El trabajo de Onfray que vamos a abordar a continuación puede ser interpretado como un curioso diálogo atemporal entre los sistemas filosóficos helenísticos y el discurso filosófico contemporáneo; relación que se muestra mucho más evidente, si cabe, que en los autores tratados en los capítulos anteriores. En el presente capítulo será interesante estudiar los motivos por los que Onfray va a recurrir a la inspiración de la Antigüedad, y también estudiar cómo articula esos discursos con más de dos milenios de diferencia entre ellos.

Conviene ahora hacer una breve anotación de su bibliografía sobre el tema Cínico. El mejor trabajo al respecto lo encontraremos en *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, un trabajo monográfico dedicado en exclusiva a esta escuela donde se realiza un análisis exhaustivo del Cinismo antiguo a partir de las anécdotas de Diógenes Laercio y de otros escritores pseudoCínicos; pero sin perder de vista esa orientación contemporánea de la cuestión que aquí nos interesa. Estamos ante la tercera publicación importante de un joven Michel Onfray que ve la luz en

1990, unos siete años después de aquel intenso momento en el que el Cinismo emerge con fuerza en la filosofía del siglo XX de la mano de Sloterdijk y Foucault. Aunque esta sea la obra principal que vamos a tomar como referencia, lo interesante de este autor es que su análisis del Cinismo aparece también diseminado por muchas otras obras posteriores, especialmente en sus primeras publicaciones. Así, en sus primeros escritos sobre moral como por ejemplo en *La construcción de uno mismo* (1991), vamos a encontrar a los Cínicos como referentes inspiradores del materialismo hedonista que Onfray promueve para el mundo contemporáneo. En otras obras algo más tardías como en *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión* (1997), los Cínicos también tienen su presencia como antecesores de un anarquismo que Onfray reivindica para el mundo contemporáneo.

Aunque actualmente se ha diversificado mucho su bibliografía, sus escritos más recientes también se impregnan de aquel espíritu Cínico tan presente en su juventud filosófica; una muestra de ello es la publicación titulada *Filosofar como un perro* (2010), un compendio formado por los artículos de opinión que había publicado semanalmente en la revista *Siné Hebdo*. El denominador común que, para Onfray, articula todas estas crónicas es “la ferocidad de la filosofía”, la ferocidad entendida como un valor propio de los perros que debería ser común también en los filósofos a través de una potente y mordaz crítica. Por supuesto, el mejor referente de este modelo filosófico es Diógenes de Sinope, quien tomó al perro como animal de referencia para modelar su filosofía. En el prólogo de este libro, Onfray habla de que conoció a Diógenes fuera del ámbito académico, generándole tal impresión que incluso llega a considerarlo como su “maestro”:

“Diógenes fue entonces mi maestro, por lo menos un maestro que se niega a ser considerado como tal. Yo envidiaba esa vida sin cadenas, sin límites, esa existencia libre de un hombre que no manda y que sobre todo no quiere que alguien lo [sic] mande, que no es esclavo de nada ni de nadie, de ningún prejuicio; admiraba esa figura que no se ve censurada por ningún tipo de corrección política (una fórmula moderna para expresar algo bien viejo) y se propone llevar adelante la vida libre de un filósofo libre.”<sup>158</sup>

Otra obra importante en la que podemos encontrar un interesante rastro de los Cínicos es en la *Contrahistoria de la filosofía*, un ambicioso proyecto que lleva a cabo Onfray tratando de reescribir una historia de la filosofía que vaya más allá de lo comúnmente escrito en las monografías tradicionales. El propósito de Onfray es arrojar luz sobre aquellas filosofías que han sido minimizadas e infravaloradas en la construcción hegemónica de la historia de la filosofía; un

---

<sup>158</sup> Onfray, M. *Filosofar como un perro*. Capital Intelectual. Buenos Aires. 2013. p.11.

discurso que ha sobrevalorado y dado suma importancia a ciertas escuelas filosóficas en detrimento de otras. En este sentido, este proyecto nos recuerda a aquella propuesta de Walter Benjamin en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*, donde propone revisar la historia intentando dar voz al discurso de los vencidos que han sido olvidados en la historia. En este caso, los vencidos son las escuelas filosóficas que han caído en el olvido al quedar a la sombra de otros sistemas filosóficos que se adaptan mejor a las conveniencias de quienes escriben la historia.

Es evidente que los Cínicos encajan en este proyecto, sobre todo si tenemos en cuenta que esta filosofía no tuvo mucha trascendencia como escuela ni como corriente fuerte más allá de la Grecia antigua. Con el surgimiento y la expansión del cristianismo, una escuela materialista y ateísta como es el Cinismo no tenía mucho futuro. Durante la Edad Media sobrevivieron con mejor suerte aquellas corrientes que se adaptaron con mayor facilidad a las Sagradas Escrituras, no siendo el Cinismo una de ellas. Esto produjo que el discurso Cínico desapareciera de la primera línea de las discusiones filosóficas, limitándose su presencia durante este periodo de varios siglos a escasas reflexiones marginales. Por ello Onfray no duda en abordar el Cinismo dentro de su primer tomo de la *Contrahistoria de la filosofía*, dedicado en exclusiva a las sabidurías de la Antigüedad. Ahora bien, el análisis del Cinismo que realiza en este primer tomo publicado en 2006 parece ser una versión resumida -de menor volumen y contenidos- del análisis que ya había realizado en 1990 con *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, sin aportar muchas novedades de mayor interés para nuestro propósito.

En definitiva, gracias a su elevado volumen de publicaciones anuales (a varias por año en las últimas dos décadas) y a su habitual presencia en los medios de comunicación franceses y también internacionales, Michel Onfray se ha convertido sin duda en uno de los filósofos contemporáneos más populares, conocido no solo en el ámbito académico pues sus ensayos se abren también a la lectura por parte del público generalizado al margen del ámbito especializado de la filosofía. La cuestión se torna todavía más interesante para nosotros cuando encontramos que los Cínicos están tan presentes en el pensamiento de Michel Onfray. En este capítulo analizaremos qué relación existe entre la filosofía antigua y la contemporánea para Onfray, e investigaremos qué tipo de vínculo establece entre su propio pensamiento y el de la escuela Cínica antigua.

## 6.1 El Cinismo filosófico frente al cinismo vulgar.

Para comenzar nuestra aproximación al libro *Cinismos* de Onfray podríamos atender en primer lugar a la diferencia que establece entre lo que entendemos coloquialmente por cinismo y el Cinismo propiamente filosófico.<sup>159</sup> A lo largo del ensayo Onfray se centra principalmente en realizar una minuciosa reconstrucción de la escuela Cínica antigua a partir de los testimonios que de ellos nos han llegado, evitando tratar la cuestión del cinismo vulgar salvo en algunos momentos puntuales. Ahora bien, al final del libro, Onfray introduce un apéndice titulado “Fragmentos de cinismo vulgar”, en el cual realiza una pormenorizada descripción del sentido coloquial de cinismo marcando las diferencias que hay con la homónima actitud filosófica.

Aunque plantea su obra desde un enfoque completamente distinto al de Sloterdijk, Onfray también considera que el cinismo en su sentido vulgar (como él mismo lo define) es una actitud definitoria y determinante para explicar la conciencia propia de nuestra cultura:

“Esbozar una breve teoría del cinismo vulgar equivale a proponer un resumen de la historia de la humanidad. La altanería, la hipocresía y el engaño son los motores de lo real. Como tales, dan volumen y forma al mundo. Tratar de encontrar algunas figuras emblemáticas implicaría casi inmediatamente intimar a todas o casi todas las funciones sociales a presentarse en el singular tribunal. ”<sup>160</sup>

Aunque no profundiza mucho más en el análisis de esta idea, Onfray parece dar incluso más relevancia que Sloterdijk al cinismo dentro de nuestra cultura. Si recordamos lo visto en el apartado 4.2 del capítulo 4 (titulado “La carcajada quínica contra la sonrisa del cínico”), para Sloterdijk la conciencia cínica es un fenómeno propiamente occidental derivado del fracaso del proyecto ilustrado; mientras que Onfray le da una mayor dimensión histórica y social, como si fuera un mal endémico adscrito a la especie humana y al mismo tiempo constitutivo de nuestro mundo. Por una parte el cinismo descrito por Onfray parece estar presente en todas las etapas de la historia y no solamente a partir de la Ilustración como proponía Sloterdijk, y por otra parte este cinismo se extiende por todos los ámbitos de nuestra sociedad, independientemente de la clase social, el oficio, la personalidad o la educación que cada uno ha recibido.

---

<sup>159</sup> Como ya hemos advertido en la nota aclaratoria al inicio de la presente tesis, Onfray no establece ningún tipo de distinción terminológica a la hora de referirse a estas dos variantes del concepto, pues para ambas variantes emplea la palabra “cínico” en letra minúscula, especificando que se refiere al vulgar o al filosófico por el contexto del resto de la frase. En este capítulo se va a mantener la terminología empleada en la mayor parte de este trabajo distinguiendo el cinismo vulgar del Cinismo propiamente filosófico mediante la letra inicial, a excepción de las citas textuales a textos de Onfray.

<sup>160</sup> Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002. p.199.

A lo largo de este prólogo Onfray aporta una descripción de cada uno de los distintos tipos de cinismo que él reconoce dentro de nuestra cultura y en sus distintos estratos sociales: cinismo religioso, cinismo político, cinismo clerical, cinismo militar, cinismo revolucionario, cinismo capitalista y cinismo ético. Ahora bien, antes de ello deberíamos conocer qué se entiende por lo que Onfray denomina “cinismo vulgar”, explicación que podemos encontrar en los primeros párrafos del prólogo:

“La esencia de esta retórica engañosa estriba en subordinar exclusivamente la acción a la eficacia, al éxito, sin dar lugar a ninguna otra consideración. El pragmatismo funciona como una garantía pseudofilosófica: lo verdadero se confunde con lo eficaz, con lo que surte efecto. Difundida por la expresión proverbial, esta lógica se concentra en la fórmula según la cual el fin justifica los medios. En nombre del realismo, se sitúa del lado del sueño y la utopía todo aquello que invita a interpolar alguna preocupación ética entre el resultado y el método. El cínico vulgar se manifiesta ante todo en virtud del sacrificio evidente que hace del estilo en favor del éxito.”

161

Para Onfray, el ideal cínico se estructura sobre un individualismo moral que incluso podría recordarnos a la filosofía Cínica, con la enorme diferencia de que el cinismo vulgar está irremediablemente ligado a una posición egoísta. Así, la justificación real de toda acción moral llevada a cabo por el cínico reside en que los resultados obtenidos sean satisfactorios para sus intereses personales. Esta posición pragmática es criticada por Onfray al considerar que el cínico realiza un uso instrumentalista de los medios, sacrificando los buenos procedimientos en favor del éxito individual. Así visto, el cínico vulgar es aquel que hace todo lo que está en su mano para conseguir dicho éxito, no importando si se consigue de forma digna o rastrera, recurriendo si es necesario al engaño o a quebrantar cualquier principio moral propio.

Onfray también detecta el uso de la insolencia en las prácticas del cínico vulgar, un valor generalmente atribuido -en un sentido más complejo- a los filósofos Cínicos. En el sentido vulgar de la insolencia, el cínico siempre va a tratar de argumentar sus acciones mediante un discurso demagógico e hipócrita, que moldea entre la ingenuidad y la maldad. Con este discurso maleable se justifica el cínico, que trata de convencerse a sí mismo y a los demás de que su acción es la más justa posible. Este uso inmoral de la verdad, que atenta por completo contra la parrhesia filosófica que hemos analizado en el capítulo anterior, se asemeja en cierta medida a la definición del cínico propuesta por Sloterdijk en cuanto al uso no-ético del conocimiento, pues en este caso también hablamos de que el cinismo manipula la realidad mediante el discurso para su propio beneficio.

---

<sup>161</sup> Onfray, M. *Op. cit.* pp.199-200.



Tras unas breves nociones introductorias, Onfray se adentra en la descripción de los distintos tipos de cinismo vulgar. Según los expone Onfray, el primero es el cinismo religioso. Su prioridad es la de establecer un discurso mitológico que recurra al terror como vía para asentar su poder, terror que procede del miedo a una entidad divina todopoderosa y dueña de nuestro destino. En línea con la crítica nietzschiana, Onfray dice que el discurso de este tipo de cinismo -que define como demagógico y fabricado a la medida del deseo- esconde tras de sí un adoctrinamiento mediante el sometimiento a la ley divina por terror, produciendo individuos sumisos y eliminando toda singularidad para diluir al individuo en la masa. El gran peligro que conlleva este cinismo, en palabras de Onfray, es que invita a “preferir la hipótesis a lo real”<sup>162</sup>: su discurso se construye sobre la eterna esperanza de un mundo ficticio ajeno a nuestro mundo material, forzando al individuo a desarrollar su lado apolíneo en detrimento de su vertiente dionisiaca. De esta forma, el cinismo religioso (un tipo de cinismo que, advierte Onfray, no es únicamente exclusivo de las religiones) es una parte constitutiva de nuestra cultura occidental por el platonismo y el cristianismo, ideologías construidas sobre el odio a la vida y al cuerpo en virtud de una supuesta vida espiritual.

En segundo lugar, Onfray habla del cinismo político, al que llega a considerar como una modalidad del cinismo religioso, ya que comparten muy de cerca varios rasgos. Al igual que en el cinismo religioso, el cínico político construye y moldea su discurso demagógico según el deseo de los oyentes, también con ese horizonte salvífico de alcanzar un hipotético estado de bienestar. Por ello, en palabras de Onfray, “el cinismo político supone recurrir a la moralidad del mañana para ocultar mejor la inmoralidad de hoy.”<sup>163</sup> Ese hipotético fin que puede que nunca llegue a alcanzarse le sirve al cínico político para justificar todas sus acciones en el presente. Por ello Onfray toma aquí como ejemplo a Platón y a Maquiavelo, ya que ambos propondrían una teoría política en la que el fin justifica los medios; bien sea mediante acciones inmorales que conducen a un fin provechoso para el soberano, mediante el uso instrumental de la mentira, etc. Como Sloterdijk, Onfray también considera que la política es una actividad en la que el cinismo vulgar se presenta como un rasgo común, pues cree que el poder soberano corrompe a quien lo ostenta:

“La acción política es, por definición, cínica: justifica mediante el derecho, la ley o la necesidad histórica lo que corresponde fundamentalmente a pulsiones neuróticas. Estar en posesión del poder corrompe a cualquiera.”<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.203.

<sup>163</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.203.

<sup>164</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.204.

El tercer tipo de cinismo propuesto aquí es el cinismo clerical. En su redacción, Onfray no deja muy claro si este tercer tipo es un tipo particular de cinismo, o si simplemente va implícito como un elemento común al cinismo religioso y político. De cualquier forma, Onfray le dedica unas líneas a este tipo de cínicos “cuyas virtudes consisten en permitir el pasaje efectivo entre el registro temporal y el espiritual.”<sup>165</sup> En definitiva, este cinismo se caracteriza por articular el paso entre los asuntos terrenales y los asuntos divinos, para que así el clero justifique su participación en los asuntos del mundo terrenal (económicos, políticos, etc) para garantizar su orden.

El siguiente cinismo mencionado por Onfray es el militar, un cuerpo social en estrecha relación con el discurso de soberanos y clérigos. La principal función del cinismo militar es justificar el uso de la violencia como algo necesario para que exista el orden:

“El cinismo militar consiste en presentar el apocalipsis guerrero o terrorista como algo útil, necesario para mantener el orden establecido o para producir un orden nuevo. El fin disciplinario justifica los medios brutales y desenfrenados.”<sup>166</sup>

Siempre bajo orden y mando de soberanos y clérigos (quienes justifican la acción violenta militar dentro de un marco legal y moral), el cinismo militar pretende alcanzar el orden desde la disciplina y sumisión más estricta, haciendo uso de la violencia y el terror al margen de toda moralidad. De esta forma, para conseguir ese fin (el orden) se emplean medios que Onfray define como “bárbaros”, lo cual vulgariza aún más este tipo de cinismo.

El quinto tipo expuesto es el cinismo revolucionario, ubicado de alguna manera entre el cinismo militar y el político:

“El cinismo revolucionario enseña que para alcanzar el nuevo orden previsto todos los desórdenes posibles e imaginables son admisibles, en espera de un mañana venturoso.”<sup>167</sup>

De tal forma, nuevamente encontramos la fórmula de todo cinismo vulgar propuesta por Onfray: unos medios difícilmente justificables desde lo moral -aquí en forma de desórdenes- en virtud de una hipotética finalidad que aquí toma forma de un utópico estado perfecto. Según Onfray, cualquier totalitarismo se ha basado en esta fórmula para justificar toda acción que le lleve al poder, independientemente del perjuicio social o político que con ello pudiera ocasionar.

---

<sup>165</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.207.

<sup>166</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.209.

<sup>167</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.212.

En sexto lugar se menciona el cinismo capitalista, un tipo de cinismo que para Onfray queda perfectamente teorizado con las teorías del trabajo de Karl Marx:

“Este tipo de cinismo no vacila en hacer de la vida humana el combustible de sus ganancias y beneficios. El dinero es el fin que autoriza todas las exacciones. Las formas han evolucionado un poco, pero la sustancia de la empresa capitalista ha permanecido idéntica: sacrificar hombres a los imperativos económicos, dejar de lado la singularidad en beneficio del conjunto.” <sup>168</sup>

El pragmatismo del cinismo capitalista consiste en poner todo al servicio del máximo beneficio posible para la burguesía, aunque esto exija pasar por encima de las vidas humanas del proletariado. La valoración de su acción depende exclusivamente del dinero que se va a obtener con ello, sin computar los perjuicios en la salud (tanto física como psíquica) o en la dignidad de los trabajadores. De tal forma, el fin económico justifica toda forma de explotación posible.

En último lugar, pero no por ello menos importante, se aborda el cinismo ético, para Onfray el más extendido en la sociedad y raíz de los tipos de cinismo vulgar anteriormente tratados:

“El cinismo ético se distingue esencialmente por la degeneración de la dignidad, la voluntad deliberada de hacer del prójimo un medio para alcanzar los propios fines: el otro es alguien a quien hay que vencer, una presa que debe ser atrapada, un adversario al que hay que reducir.” <sup>169</sup>

Este modelo ético de cinismo consiste en la “cosificación” del otro, reduciéndolo a un simple medio para la consecución de los fines propios. La relación con el otro, por tanto, queda mediada por un conjunto de estrategias que le permiten al cínico alcanzar sus objetivos. El disimulo, el engaño, la hipocresía, la falsedad o la doble moral son algunas de esas técnicas de las que hace uso el cínico quebrantando cualquier noción ética fuerte; ya que como también vimos en Sloterdijk, el cínico se basa en la premisa de que toda la verdad no tiene que ser dicha, pues ciertos aspectos de la realidad pueden ser ocultados si ello sirve para alcanzar un propósito personal.

En definitiva, la cuestión del cinismo vulgar se resume en una problemática ética en la que el cínico opta por un enfoque más pragmático de la realidad, según el cual un fin egoísta (conseguir un objetivo particular) justificará todos los medios independientemente de la injusticia o el quebrantamiento moral que pueda ocasionar. Con ello, el cínico parece pretender alterar el orden de

---

<sup>168</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.212.

<sup>169</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.217.

la realidad instaurando el suyo propio, pues mediante su discurso se esfuerza en justificar su acción como la más adecuada, incluso sabiendo que no es la más correcta en el contexto ético y moral en el que él se desenvuelve. Según esto, se podría entender que lo moralmente reprochable es el hecho de que el cínico, ante la decisión de elegir entre obrar según lo éticamente correcto o según lo más conveniente para sí mismo, opta deliberadamente por la segunda opción.

Tras este análisis del cinismo vulgar convendría ahora explicar brevemente las diferencias elementales que existen con respecto al Cinismo filosófico, aprovechando para dar unas primeras pinceladas de la reconstrucción de la escuela Cínica antigua que hace Onfray. Desde mi punto de vista, la primera diferencia que podemos encontrar es en su concepción de individualismo:

“El [filósofo] cínico se esfuerza por construir una manera diferente de ser en el mundo y subvierte la retórica clásica que invita a someter la singularidad a la ley y a los principios de lo universal. Con él, la antinomia entre el individuo y la sociedad se resuelve en beneficio del primero y, sistemáticamente, en detrimento de la instancia normativa social. Rebelde y solitario, el cínico hace una única contribución social: la pura soledad.”<sup>170</sup>

Onfray concibe al filósofo Cínico como un ser solitario cuyo pensamiento podemos calificar como individualista en cuanto que se aparta de la sociedad, entendiendo la sociedad como ese grupo de personas unidos por el nexo común de la cultura (*nómos*) a la que se pertenece: familia, ciudad, país, etc. Según esta interpretación de Onfray, el pensamiento Cínico parte de un enfoque individualista que da prioridad ética a la obtención del bienestar propio frente a otros problemas que puedan afectar al grupo social en conjunto, como por ejemplo la teoría política. Aunque en este rasgo pueda coincidir con el cinismo vulgar, a mi parecer hay un elemento que los diferencia por completo: los filósofos Cínicos no caen en el egoísmo moral, mientras que los cínicos ya hemos visto que sí.

Así entendido, mientras que el cínico mira únicamente por su propio bienestar a nivel completamente particular, el filósofo Cínico vela por una fórmula para alcanzar el bienestar que se puede aplicar a todos los individuos que lo deseen, y no solo a él mismo a un nivel particular. De esta forma, el Cínico no solamente trabaja por elaborar y poner en práctica su propia teoría ética, sino que además -según Onfray- se da también una suerte de “actitud pedagógica” por la cual esos conocimientos son transmitidos, aunque las vías Cínicas de transmisión de conocimientos no sean las más ortodoxas. Onfray interpreta muchos relatos de las anécdotas callejeras Cínicas como una puesta pública en escena de su filosofía, con la pretensión de ser transmitida para aquellos

---

<sup>170</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.89.

ciudadanos que lo contemplan e incluso intervienen. Lo curioso es que el discurso pedagógico Cínico no se vale simplemente del verbo para transmitir los conocimientos, pues también hacen uso del acto para expresar su discurso mediante la práctica. Así, Onfray considera que gestos como un mordisco, una flatulencia, la masturbación en plena calle o escupir huesos de aceitunas a los transeúntes son estrategias pedagógicas mediante las cuales los Cínicos tratan de transmitir su sabiduría a los que le rodean, optando por la acción como el mejor de los argumentos. En este sentido, Onfray considera que el Cinismo es una de las escuelas filosóficas de la Antigüedad más abiertas hacia la sociedad, debido a que esta escuela enseña abiertamente su filosofía en la calle, sin poner ninguna restricción a sus oyentes: ni restricciones físicas (pues no se oculta tras los muros de ningún edificio o finca) ni restricciones sociales (pues su discurso puede llegar tanto a ciudadanos libres como a esclavos, tanto a ricos como a pobres, etc).

El segundo elemento diferencial entre el filósofo Cínico y el cínico vulgar es el distinto uso de la insolencia que hace cada uno. Como ya hemos comentado unos párrafos antes, Onfray habla de la insolencia con la que el cínico no duda en manipular el discurso a su antojo para alcanzar sus propios intereses. Este sería un sentido simple de entender el concepto “insolencia”, aludiendo a la acepción más coloquial por la cual la insolencia es equivalente al “descaro” o, como comúnmente se dice, la “ausencia de vergüenza” a la hora de hacer algo que es moralmente cuestionable. En un sentido algo distinto, Onfray (al igual que Sloterdijk) también reconoce que la insolencia es un valor importante entre los filósofos de la escuela Cínica:

“Los cínicos aprenden a vivir, a pensar, a existir y a obrar ante los fragmentos del mundo real: cuando se encuentran con la muerte, el placer o el deseo. Enseñan la insolencia frente a todo lo que se engalana con las plumas de lo sagrado: lo social, los dioses, la religión, los reyes y las convenciones. La filosofía cínica se preocupa por las cosas cercanas y desacredita todas las empresas que privilegian el espíritu de seriedad.”<sup>171</sup>

Por tanto, el Cínico también practica la insolencia, pero entendida de un modo más complejo y más próximo a otras acepciones del término. Así, esta insolencia Cínica puede entenderse como la práctica de una acción arriesgada, un dicho o un hecho fuera de lo común que conlleva una importante carga crítica contenida en un discurso provocativo. Estas características también describen un valor que Foucault denominaba como “coraje”, es decir, el valor que conlleva decir o hacer algo arriesgado. El proyecto Cínico es insolente de por sí, desde el momento en el que se sale de lo propio de la filosofía de su tiempo (la creencia en el *nómos* como camino al bienestar)

---

<sup>171</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.197.

y decide apostar por su propio camino (la naturaleza), con todos los riesgos que ello conlleva. Pero además, la práctica Cínica es insolente de por sí en el momento en el que se atreve a revelar todo aquello que nadie quiere oír, destapando los falsos mitos para desvelar la verdad. Por ello Onfray no duda en decir que “el combate [filosófico] cínico es ante todo insolente”.<sup>172</sup>

Otra diferencia elemental que podemos observar en el Cinismo tiene que ver con su posicionamiento ético. Como ya hemos visto, el cínico vulgar es aquel que justifica el uso de medios ilícitos con el propósito de conseguir sus fines particulares. A través de lo expuesto por Onfray a lo largo de este libro, el Cínico más bien puede tomarse como lo opuesto; es decir, como alguien que mantiene una mayor preocupación por los medios sin preocuparse tanto por los fines. En general, así se percibe en toda la escuela Cínica, una escuela que carece de un proyecto final (como, por ejemplo, sí que lo hay en Platón con la Ciudad Ideal), anteponiendo una primordial preocupación ética por encontrar el camino correcto para guiar la conducta. En este sentido, Onfray equipara la figura de Diógenes (tomándolo como prototipo del sabio Cínico) con el planteamiento del filósofo-artista de Friedrich Nietzsche, un artista que convierte su propia vida en su mejor obra. Este modelo de filósofo no sacrifica su estilo propio por conseguir algo, sino que es fiel a sus propios valores, aquellos que -siguiendo la teoría de la transvaloración de todos los valores- ha creado él mismo, en su propia individualidad. De esta manera, el Cínico procura ser fiel a su propio planteamiento filosófico (que consiste en vivir conforme a la naturaleza) y, mediante su acción, genera los medios oportunos para llevar esa forma de vida a la práctica: la autosuficiencia, la subversión, la pobreza, etc.

Y en cuarto y último lugar, para concluir este apartado, un rasgo general del Cinismo que representa bastante bien la distancia existente con su homónima concepción vulgar es la relación entre discurso, pensamiento y acción. Al igual que hemos visto en las interpretaciones de Sloterdijk y Foucault, un valor elemental que Onfray también destaca de esta escuela es la estrecha relación existente entre estas tres dimensiones de lo humano, que en el Cínico concuerdan completamente: vive tal y como piensa, y expresa claramente aquello que piensa. Sin embargo, el cínico vulgar manipula estas tres dimensiones buscando favorecer sus intereses, siendo capaz de actuar de una forma completamente distinta a como piensa o decir algo que realmente no se ajusta a la realidad; todo ello con el propósito de alcanzar los fines particulares que se propone.

---

<sup>172</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.138.

## 6.2 La inspiración Cínica en el hedonismo ético de Onfray.

Si en algo destaca el trabajo de Onfray sobre el de sus predecesores es en la claridad con la que se extrae una teoría aplicable a su propia vida a partir de la interpretación de los clásicos. La mejor prueba de ello la podemos encontrar en la propuesta ética personal que él plantea para el mundo contemporáneo; y es que Onfray, tanto en algunas de sus obras de temática moral como en múltiples entrevistas personales que ha concedido a la prensa, no duda en definirse a sí mismo como un “hedonista ético”. Como vía de aproximación a esta teoría, cuya inspiración procede claramente del mundo griego que tanto fascina a Onfray, podemos atender a la entrada de José Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía*:

“HEDONISMO es el nombre que recibe la tendencia en filosofía moral que identifica el bien con el placer, ηδονή. El hedonismo ha tenido tantas significaciones como diversos sentidos se han dado al término 'placer'. Si prescindimos de las diferencias, a veces muy considerables, entre los diversos pensadores hedonistas o diversas escuelas hedonistas, se ha considerado que han defendido una moral hedonista los cirenaicos y los epicúreos antiguos, los epicúreos modernos o neoepicúreos (Gassendi, Valla, etc.), los materialistas del siglo XVIII, especialmente los materialistas franceses (Helvecio, Holbach, La Mettrie, etc.) y los utilitarios ingleses (por lo menos J. Bentham). Generalmente se incluye entre los hedonistas a Spinoza y a Hobbes, pero algunos historiadores disienten de esta opinión. ”<sup>173</sup>

Como se puede observar en esta definición, no es muy común incluir a los Cínicos entre los hedonistas antiguos. Nadie duda en considerar hedonistas a los cirenaicos o a los epicúreos, pues en su discurso se expresa claramente una teoría ética donde el placer se asocia a la virtud moral para alcanzar el bienestar; pero en los Cínicos no vamos a encontrar un planteamiento tan evidente sobre el placer, ni siquiera el planteamiento evidente de una teoría ética cualquiera. Ahora bien, en la reconstrucción de la escuela Cínica que lleva a cabo Onfray a partir de los testimonios, él va a interpretar una posible ética Cínica como una teoría hedonista.

Como vamos a ver en el desarrollo del presente apartado, este posible hedonismo Cínico se alejaría de la concepción vulgar de hedonismo que hoy en día perdura en nuestro imaginario popular. Según esa idea simple, un hedonista sería aquel sujeto que se entrega por completo a los placeres de forma desmedida, incluso fuera del control de la voluntad que queda anulada por la inmediata necesidad de satisfacer sus deseos. En la Antigüedad, y sobre todo en la Edad Media, esta interpretación de un hedonismo vulgar en los Cínicos fue bastante común entre los críticos de esta

---

<sup>173</sup> Ferrater, J. *Diccionario de filosofía. Tomo I*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana. 1965. p.810.

escuela, quienes pretendían desprestigiarla aludiendo a aquellas anécdotas que guardan relación con los placeres del cuerpo para tratar de mostrar a los Cínicos como simples animales sometidos a sus deseos naturales. El hedonismo ético que Onfray interpreta en la escuela Cínica es bastante más complejo, siguiendo una línea más próxima a otros hedonismos del periodo helenístico y en plena oposición a esa ausencia de control del hedonismo vulgar:

“El cinismo muestra este camino y libera a todos los que piensan obtener el placer abandonándose a sus deseos, cuando es ante todo y sobre todo dominio, control, conducción. El hedonismo obliga a ser fuerte y siente repugnancia por todas las debilidades.”<sup>174</sup>

Partiendo de la definición más elemental, el hedonismo como práctica filosófica sería aquella conducta ética que se procura obtener placer para alcanzar así la *eudaimonia*: el ansiado bienestar moral en forma de felicidad o “plenitud del ser”. Dicho placer procede de la satisfacción de los deseos, mientras que su insatisfacción conduce al efecto opuesto: el dolor. En *La Construcción de uno mismo*, Onfray parte de este planteamiento para asentar la base de su teoría ética contemporánea, aunque desde el principio procura aclarar las diferencias existentes entre este hedonismo y el vulgar. Según su interpretación, tanto el hedonismo vulgar como el filosófico comparten un enfoque utilitarista común, aunque explica que existen diferencias a la hora de interpretar el utilitarismo:

“El interés es el motor esencial, guía todos nuestros gestos. De modo que la acción es una especie de círculo, que parte de sí misma y está condenada a volver hacia sí misma. Desea la satisfacción y no deja de estar vinculada al sujeto que la pone en práctica. El egoísmo también es un movimiento circular, pero integra al otro en una perspectiva de instrumentalización pura, en la cual el goce propio excluye el del otro: el hedonismo tiene la misma figura, pero incluye la alteridad en su propósito de satisfacerla igualmente. Por un lado, el utilitarismo vulgar; por el otro, el utilitarismo hedonista. En este último, la utilidad consiste en la satisfacción de los deseos, en la realización de los placeres de un sujeto implicado en una relación ética.”<sup>175</sup>

Esta interesante cita muestra un primer elemento importante que va a caracterizar al hedonismo ético que propone Onfray, el mismo que también identificará con la escuela Cínica. Aquí se distingue entre una concepción vulgar y una concepción hedonista del utilitarismo. Lo común a ellas es que ambas pretenden la satisfacción de los intereses propios, y lo que las distingue es el camino que siguen para conseguirlo. El utilitarismo vulgar es egoísta, pues busca el beneficio

---

<sup>174</sup> Onfray, M. *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*. Anagrama. Barcelona. 2007. p.136.

<sup>175</sup> Onfray, M. *La construcción de uno mismo*. Perfil. Buenos Aires. 2000. p.152.



exclusivamente propio tomando al otro como un mero medio que puede instrumentalizar para sus intereses. En cambio, el utilitarismo hedonista busca la satisfacción de los deseos propios pero sin excluir la presencia y la existencia del otro, un posicionamiento ético que incluye la alteridad como parte del propósito ético personal. Retomando la idea expuesta en el apartado anterior, Onfray propone aquí una teoría ética individualista en cuanto que parte de la satisfacción de los deseos y de los placeres propios, sin adoptar modelos impuestos o proclamados por la masa o por cualquier ideología dominante. Lo que debemos entender aquí es que esta posición no tiene que ir necesariamente ligada a un egoísmo moral, error en el que se incurre en ocasiones ante el estudio de una ética individualista y utilitarista.

Otro elemento diferencial entre el hedonismo ético y el vulgar lo vamos a encontrar en la valoración de los placeres. El hedonista vulgar sería aquel que intenta satisfacer sus placeres instantáneamente, sin distinguir ni clasificar cuáles son más provechosos o cuáles son más perjudiciales. Sin embargo, como si de una arcaica “pirámide de Maslow” se tratara, el hedonista ético de la antigua Grecia estipulaba una tipología de placeres, tal y como podemos observar en el epicureísmo con la distinción entre placeres naturales y necesarios, naturales innecesarios y ni naturales ni necesarios. Esto significa que no todos los placeres son equivalentes, sino que se puede establecer una escala para valorar cuáles son más o menos convenientes a la hora de satisfacer un deseo. Siguiendo esta idea, en la *Contrahistoria de la filosofía* Onfray habla de una distinción en los Cínicos entre unos placeres triviales y otros sutiles: los placeres triviales son los propios del hedonismo vulgar que define como “placeres del tener”: la fama, las riquezas, el poder, etc; es decir, aquellos placeres que la auténtica filosofía Cínica rechaza por complicar más el camino a la felicidad. Sin embargo, el Cínico busca los placeres sutiles, un cierto tipo de “placeres del ser” que implican proyectos de autorrealización más complejos y enriquecedores para la persona. Onfray especifica que el hedonista ético estaría también en disposición de disfrutar de los placeres triviales, pero la forma en la que disfruta de estos placeres es bastante diferente a la del vulgo, pues él no se dejará llevar por los excesos ni sacrificará su libertad por satisfacer estos placeres.

En definitiva, el hedonismo ético que propone Onfray también requiere, al igual que las éticas de las escuelas helenísticas, un cierto compromiso del sujeto con su propio pensamiento. Esto significa que, por un lado, debe existir una reflexión teórica sobre la guía de la conducta que nos ayude a marcar los principios y los límites; y por otro lado esto implica una puesta en práctica de dicha teoría ética mediante la acción, algo que influye a nuestra propia vida diaria y cotidiana.

Evitamos así el “todo vale” en el que cae el hedonismo vulgar, pues la acción que exige este hedonismo ético es una realización que Onfray define como “sublime”:

“En materia de ética, una gesta es sublime cuando impone sin ambages la soberanía, el carácter único, supremo y magistral. Eficaz e infalible, despierta inmediatamente aprobación unánime. (...) También son sublimes, en el orden ético, la individualidad resplandeciente, el espectáculo de una bella alma en acto, el gesto elegante, el derroche magnífico, la voluntad dispendiosa, la excelencia y la suavidad reconciliada con la fuerza, la singularidad rebelde y soberana.”<sup>176</sup>

Una vez esclarecidas las diferencias entre el hedonismo ético y el vulgar, toca ahora profundizar en el análisis de la teoría hedonista contemporánea que propone Onfray. Partiremos de la idea de que, según su concepción, todo hedonismo supone en alguna medida un culto al derroche. Tomando este concepto de *La parte maldita* e inspirándose en Bataille, Onfray asemeja su noción de derroche con la fluidez de Heráclito, como aquel río en el que no nos podemos bañar dos veces. La movilidad, el cambio y la fugacidad son características a tener en cuenta en este modo de ser del hedonista ético. En un sentido más nietzschiano, Onfray también asemeja este derroche a Dionisos, como divinidad griega de lo pasional y del éxtasis. En contraposición al derroche hedonista, situaríamos la inmovilidad del ascetismo, una teoría ética que promueve la renuncia de los placeres para alcanzar el bienestar. Esta posición ascética es identificada con los opuestos de la anterior; es decir, con la permanencia de Parménides donde el ser es fijo e inmutable, y con el Apolo en Nietzsche como divinidad de la medida y la contención.

Mientras que el proyecto de la inmovilidad nihilista apuesta por la repetición eterna de esas estructuras precedentes e impuestas, el modelo ético que nos propone el hedonismo apostaría por el movimiento hacia la diferencia a través del “derroche”, como instrumento para la gestión del gasto de nuestras fuerzas y energías vitales hacia la consecución de nuestros deseos. Ahora bien, debemos evitar confundir el derroche aquí propuesto con el exceso (también denominado “derroche desmedido” por Onfray), pues las connotaciones en una teoría moral son enormemente distintas. Como figuras del exceso, Onfray propone en la *Construcción de uno mismo* algunos ejemplos, de los cuales nos quedamos con dos: como referente principal la figura de Heliogábalo, emperador romano del siglo III que no ha pasado a la historia precisamente por su mandato o por sus conquistas, sino más bien por la brutalidad y lo desmedido de sus prácticas sexuales, cuyo relato aún hoy puede llegar a hacer palidecer a cualquier lector del Marqués de Sade. Tomando otro

---

<sup>176</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.165.

ejemplo más reciente en la historia, Onfray propone a los dictadores totalitarios que aparecen en el panorama político del siglo XX, cuyo derroche de violencia en la búsqueda de la satisfacción de sus propios intereses políticos ha llevado a los casos de exterminio más colosales de nuestra historia contemporánea. La posición de Onfray es bastante clara, pues opina al respecto que “Toda prodigalidad sin sustento ético es inaceptable.”<sup>177</sup>

Estos modelos individualistas de derroche desmedido que conducen a la barbarie no pueden ser tomados como ejemplo para la construcción de una teoría ética contemporánea, pero no por ello debemos desechar por completo el concepto de derroche, pues eso supondría recalcar la validez del ascetismo y de la inmovilidad. La primera parte para recuperar un derroche positivo es la existencia de un trasfondo ético que nos permita no ser presas de nuestra propia barbarie (es decir, protegernos de caer en el exceso):

“(…) la moral hedonista promueve el autodomínio, y de ninguna manera apunta a la erradicación de la parte maldita. Sin voluntad ética y moral de establecer reglas y límites, leyes y deberes, el derroche es inhumano.”<sup>178</sup>

En la cita anterior, Onfray introduce un concepto que va a ser clave en el desarrollo de su ética hedonista: el autodomínio. Todo hedonismo presupone el intento de satisfacción de los deseos en búsqueda del placer, pero el hedonista ético debe procurarse cómo satisfacer esos deseos de la forma más virtuosa, sin caer en esa vertiente negativa del derroche desmedido. A menudo, la satisfacción inmediata del deseo que surge -como entiende el hedonismo vulgar- parece ser la vía más sencilla para obtener placer, pero en un mundo tan complejo e intersubjetivo como el nuestro no va a ser tan sencillo llevar a cabo esa satisfacción, pues ese placer puntual de satisfacer el deseo puede repercutir posteriormente en una mayor cantidad de dolor para nosotros. Esto quiere decir que, en ocasiones, no satisfacer un deseo (aun teniendo opciones de hacerlo) puede repercutir a largo plazo en un mayor goce que habiéndolo satisfecho. Así explica Onfray la noción válida de “placer negativo”, o el placer procedente de no satisfacer un deseo:

“Sólo se puede concebir el placer negativo en la hipótesis en que genere mayor placer que una satisfacción positiva cuyas consecuencias, paradójicamente, arruinarían el beneficio del goce por un costo excesivo. No gozar es un goce si el placer fuera seguido por un sufrimiento inevitable.”<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.118.

<sup>178</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.120.

<sup>179</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.154.

Por ello, además de procurarnos el placer, debemos tener muy en cuenta el otro precepto que también señalaba el hedonismo ético más tradicional: evitar el dolor. La valoración del equilibrio placer/dolor en esta ética es imprescindible: lo que debemos juzgar en un juicio ético no es el placer inmediato que nos aporta cierta acción, sino el placer que nos aporta el cómputo global de nuestra acción teniendo en cuenta las consecuencias que podemos anticipar, pues el resto dependerán del azar. Llegado el caso, renunciar a satisfacer un deseo no supone caer en el ascetismo, es decir, no supone un “negar por negar” nihilista (en el sentido negativo del término), sino que es la forma ética de procurarse el mayor placer posible en una valoración global.

De esta forma, dejarse llevar por el placer inmediato de la acción nos conduciría a los excesos y peligros de la barbarie. Lo que para el hedonista vulgar es la idea simple de una libertad absoluta, en el hedonismo ético se invierte: dejarse llevar ciegamente por las propias pasiones satisfaciendo todos los deseos sin mesura es también una forma de ser esclavo de nuestras propias pasiones, pues nuestro libre albedrío y nuestra capacidad racional para valorar y decidir se anulan en favor de un deseo irreprimible. El autodomínio sería la fórmula ética que nos permite preservar la libertad de nuestra voluntad frente a la alienación que puede producir la necesidad de satisfacer un deseo.

Esta noción de autodomínio que propone Onfray está muy relacionada con algunas nociones semejantes propuestas por filosofías anteriores. Algo que sabían muy bien los Cínicos es que sentir deseos y sentir la necesidad de satisfacerlos es algo inevitable para cualquier ser humano debido a que va con su naturaleza; pero anular radicalmente el deseo -o la fuente- no es la solución óptima (aunque sí lo sea para el ascetismo). El Cínico tratará de satisfacer sus deseos, pero siempre de la forma menos comprometedora posible con su condición filosófica individualista, pues de nada le sirve satisfacer un deseo inmediato a sabiendas de que posteriormente le va a repercutir en un sufrimiento mayor. Así entiende Onfray (y también Sloterdijk) la polémica apología Cínica de la masturbación, pues esta práctica sexual le permitía a Diógenes satisfacer el deseo sexual de forma autónoma sin necesidad de recurrir a ninguna otra persona y, lo que es más importante, sin necesidad de someterse a todo el constructo cultural implícito en el matrimonio para encontrar una pareja con la que satisfacer dicho deseo.

Por tanto, dentro de la propuesta ética de Onfray, la libertad reside en poder gestionar nuestras acciones según la satisfacción (placer) o insatisfacción (dolor) que nos van a producir, pudiendo tomar decisiones sobre nuestras propias pulsiones y aspirando en todo momento al mayor

placer posible sin sobrepasar ciertos límites. Ahora bien, ¿dónde podemos rastrear esta noción de “límite” que aparece como marco de la acción libre en esta ética hedonista? El individualismo no es suficiente, ya que según Onfray existe el peligro de caer en la barbarie del exceso. Por ello, aunque la ética hedonista parte de la autodeterminación del individuo sobre sí mismo, Onfray -aquí tal vez un poco más alejado del Cinismo tradicional- propone rastrear la noción de límite más allá del individualismo: en la intersubjetividad, es decir, en la relación que mantiene el hedonista con los otros, y que Onfray define así: “El hedonismo es ocuparse del placer para uno mismo al mismo tiempo que para el otro. El contrato ético reside en este movimiento que oscila de uno mismo al otro.”<sup>180</sup>

La aparición de esta especie de “imperativo categórico” aporta una dimensión política que los hedonismos vulgares dejan completamente de lado: en la fórmula ética está implícito el que ese goce o placer lo sea tanto para uno mismo como en cierta medida para el otro, lo que también es decir que el goce de uno mismo no debería suponer el dolor del otro. Se recupera así la noción kantiana de que el límite de nuestra libertad es la libertad de los demás, solo que aquí la ética hedonista sigue manteniendo el valor material del placer individual como finalidad ética.

Con esta idea del otro como límite ético de nuestro hedonismo, concluimos esta revisión de la teoría ética que propone Onfray en *La Construcción de Uno Mismo*, tomando esta obra como muestra representativa del hedonismo ético con el que el autor se identifica personalmente. Aunque en dicha obra no se haga un tratamiento exclusivo de la cuestión Cínica, en su lectura se percibe constantemente la influencia de los filósofos de la Secta del Perro. Partimos de que, en esta obra, se toma como referencia moral la figura del *Condottiere*, el caballero italiano del Renacimiento que Onfray interpreta como un modelo ético de afirmación por la grandeza de sus valores, por su disfrute hedonista de las pasiones y por la carga estética de su moral. En múltiples ocasiones a lo largo de esta obra, Onfray equipara al *Condottiere* con los filósofos de la escuela Cínica antigua, destacando las similitudes en su enfoque moral. Aquí una cita que sirve como muestra:

“Que el *Condottiere* sea en cierto sentido Diogenes no me disgusta. Me encanta encontrar en él las prácticas subversivas de los antiguos cínicos, Antístenes y Crates, esos niños terribles para quienes los verdaderos valores merecían la ascesis, y los falsos, el insulto. El cinismo antiguo no dejó de ser un antídoto para las proliferaciones del cinismo vulgar, el de los hipócritas y los picaros, los trasmundistas y los promotores del ideal ascético.”<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.150.

<sup>181</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.27.

Como hemos ido comentado, la lectura de la ética Cínica que hace Onfray se asemeja bastante al hedonismo, aunque en los testimonios de los Cínicos no vamos a encontrar una declaración explícita al respecto que los ubique en este movimiento. Ciertamente es que Onfray, al igual que el resto de pensadores del siglo XX que se han adentrado en el estudio de los Cínicos, asume que tras esas alocadas anécdotas de Diógenes Laercio debe haber algún tipo de teoría que defina el pensamiento de esta escuela; y si esta teoría existe en el campo de la ética, para Onfray se asemeja bastante a un hedonismo por el tratamiento teórico y la gestión práctica de los placeres. Así lo da a entender en múltiples pasajes de obras como *Contrahistoria de la filosofía* o incluso en *Cinismos*:

“Todo el pensamiento cínico está atravesado por esta estrategia de evitación: cuando el combate es inútil, porque moviliza un exceso de energía y voluntad, hay que eludir el enfrentamiento y contentarse con los medios que permiten hacer caso omiso del deseo. Antes que complacerse en el ascetismo, hacer de la resistencia al placer una ley, sentirse orgulloso de la laceración y otras mortificaciones, el cínico se vuelve hedonista al preferir la calma que ofrece el goce, más seguro que el estado en que lo deja a uno cualquier renunciamento. Obedecer al deseo es la mejor manera de olvidarlo.”<sup>182</sup>

Para Onfray es evidente que el disfrute de los placeres tiene una importante carga en la práctica Cínica. El disfrute Cínico de los placeres rechaza todos aquellos procedentes de la cultura, siendo consecuente con su desapego total hacia todo lo que proceda del *nómos*. Por contra, al igual que en el hedonismo epicúreo, habría una valoración positiva de los placeres naturales, asumiendo que en la naturaleza es donde el Cínico encuentra el “atajo hacia la virtud”<sup>183</sup> que le atribuyen a esta escuela. Ahora bien, el problema viene ante el riesgo de que los placeres naturales puedan dominar al sujeto, pues el sabio Cínico busca en todo momento ser lo más autónomo y libre posible, y podría ser que la necesidad de satisfacción de los deseos se imponga sobre su voluntad. El Cínico pretende evitar ser esclavo de sus propias pasiones, por lo que adopta un modelo ético en el cual busca la satisfacción de los placeres de la forma más beneficiosa posible para su condición filosófica, es decir, de forma autónoma y siempre en plena voluntad de decidir cuándo y cómo va a satisfacer su deseo. El error aquí sería pensar, como se ha pensado históricamente, que el Cinismo deriva en una especie de ascetismo, pues precisamente esa es la idea de la que huye la interpretación que hace Onfray: el Cínico busca el goce sin comprometer su libertad y su autonomía, pero eso no significa que rechace el disfrute de los placeres, sino que busca la forma de satisfacerlos menos problemática para su condición. Esta sería la interpretación de Onfray que toma la ética Cínica como hedonista.

---

<sup>182</sup> Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002. p.62.

<sup>183</sup> En: Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.358. [DL VI, 104]

En conclusión, Onfray entiende el hedonismo como un equilibrio en la satisfacción de los placeres entre el derroche y la medida, un equilibrio que nos evita caer en las posiciones extremas del exceso (la brutalidad del derroche desmedido) y el defecto (el ascetismo). En su lectura es fácil detectar que este planteamiento hedonista de Onfray para el mundo contemporáneo tiene un claro fundamento en las sabidurías de la Antigüedad, como también hemos podido comprobar a través de esta interpretación hedonista que Onfray hace del Cinismo. En este sentido, Onfray no oculta nada la influencia del mundo antiguo para su reflexión filosófica contemporánea, pues él mismo habla de la necesidad del soplo de un “espíritu pagano”<sup>184</sup> proveniente de la Antigüedad que arroje luz en la construcción de una ética postcristiana.

Como curiosidad, en esta lectura ética del Cínico de Onfray encontramos un elemento que podría resultar bastante conflictivo si lo comparamos con la lectura de Sloterdijk, en concreto con lo visto en el apartado 4.5 -del capítulo 4- cuando hemos hablado sobre el hipotético encuentro entre Diógenes y Dionisos que se relata en *El pensador en escena*. En Sloterdijk vimos que Dionisos necesitaba de Diógenes para contenerse, para encontrar el equilibrio que haga que la desmesura dionisiaca sea tolerable. Por otra parte, en Onfray hemos visto al sabio Cínico asociado con la idea del derroche hedonista y dionisiaco, pero un derroche que no puede ser absolutamente individualista ni descontrolado. Esta diferente lectura del sabio Cínico puede generar confusión cuando se comparan ambos autores desde un punto de vista nietzschiano, haciendo que Diógenes se muestre como más afín a Apolo o a Dionisos según el autor. En el caso del encuentro relatado por Sloterdijk, Diógenes es la figura contrapuesta a Dionisos, más próximo a lo apolíneo, que se combina con el ejercicio de lo dionisiaco para dar como resultado conjunto un disfrute de los placeres sin caer en excesos. Por contra, en la propuesta de Onfray, el Cínico está más identificado con el espíritu dionisiaco, pero tampoco es un Dionisos llevado al extremo de su individualidad desmedida. Probablemente el problema reside en la distinta valoración de lo dionisiaco que están realizando estos autores, aunque el resultado de cara a una formulación ética parece ser muy semejante: Dionisos por sí solo, como el derroche sin ningún control, no nos conduce a la virtud ética, sino más bien a lo opuesto. La solución en ambos casos no consiste en expulsar lo dionisiaco de nuestra moral, sino en buscar la fórmula ética para hacerlo tolerable mediante un ejercicio de control racional de la conducta. Por tanto, a mi parecer, la diferencia de perspectiva de Diógenes respecto a si es más o menos dionisiaco se puede reducir a la paradoja de ver el vaso medio lleno o medio vacío: en ambas propuestas Diógenes y Dionisos se necesitan, bien como amigos o como enemigos.

---

<sup>184</sup> Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002. p.80.

### 6.3 La anarquía política, o el proyecto libertario del rebelde.

Al analizar la propuesta ética contemporánea de Onfray en el apartado anterior, hemos mencionado el carácter intersubjetivo que implica esta teoría, que supone un límite para que el ejercicio del derroche hedonista no caiga en sus nefastos excesos. Siguiendo esa línea, a continuación analizaremos la teoría política que Onfray propone para el mundo contemporáneo. Podemos encontrar una exposición clara de esta teoría en la obra *Política del rebelde*, publicada en 1997 y cuya propuesta complementa la teoría del hedonismo ético. Al igual que en el apartado anterior, el propósito de estudiar esta teoría será también buscar su fundamento en las sabidurías de la Antigüedad, especialmente en los Cínicos que nuevamente van a estar presentes en esta obra. Podemos comenzar esta aproximación a la política de Onfray atendiendo a esta particular definición del concepto que él propone:

“La política deviene ciencia de la decodificación de los signos móviles entre individuos que establecen entre sí relaciones en la ciudad, o en el terreno más específicamente doméstico, cuando los que en realidad dominan el juego son los roles sociales. La intersubjetividad entre un padre y su hija, un marido y su mujer, una madre y su hijo, o cualquier otra relación basada en funciones, más allá de los individuos, se instala de hecho en el terreno político. De la misma manera, y con mayor razón, esa lógica es reconocible entre un patrón y su obrero, un director y su empleado, un oficial y su inferior jerárquico, un docente y su alumno, y en cualquier otra distinción social que enmascare o supere la pura y simple relación entre dos individuos.”<sup>185</sup>

Aquí habla Onfray de la política como todo el conjunto de relaciones que se establecen dentro del grupo social, relaciones que van desde el grado inferior y directo de la familia hasta otros grados jerárquicos superiores regulados por la normatividad cultural, como la relación patrón-obrero o profesor-alumno. Todo ello se basa en un conjunto de roles sociales que Onfray define un poco más adelante como “ideas dominantes, estas mentiras sociales de grupo necesarias para la cohesión”.<sup>186</sup> Además de servir para consolidar la unión grupal, los roles sociales actúan como ideas preconcebidas dentro de la cultura, estableciendo unas funciones sociales a las que el sujeto se adhiere y que dan estabilidad tanto a la sociedad como a sus integrantes. Por tanto, son un conjunto de identidades creadas e impuestas dentro de la estructura del Estado o “Leviatán”,<sup>187</sup> compuesto

---

<sup>185</sup> Onfray, M. *Política del rebelde*. Anagrama. Barcelona. 2011. p.196.

<sup>186</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.167.

<sup>187</sup> Onfray habla del “Leviatán” refiriéndose al Estado soberano. Toma este término del filósofo inglés de la Edad Moderna Thomas Hobbes quien, en un uso del término muy semejante, ya había identificado el Estado con el animal mitológico de dimensiones colosales y aspecto atemorizante.



por la triada Trabajo-Familia-Patria. Así, en su análisis Onfray diferencia entre “individuo” (como persona autónoma, indefinida) y “sujeto” (como sujeto definido por algo, “sujeto a algo”), tomando ahora al individuo como referencia de su teoría moral.

De esta forma, según este análisis, cualquier individuo queda predefinido según su grado de proximidad con el Leviatán. De hecho, Onfray clasifica los grupos sociales en tres tipos según su relación con el sistema: en primer lugar los que denomina “explotados”, aquellos integrados y sometidos al sistema. En segundo lugar estarían los “réprobos”, aquellos excluidos por algún fallo del sistema de dominio, apartados temporalmente aunque recuperables. Por último, estarían los “*clochards*” (“mendigos” o “vagos” en francés), los vencidos por el Leviatán que pasan a las filas de las deyecciones del sistema, expulsados de por vida e irrecuperables.

Teniendo en cuenta esta relación tan fuerte entre el individuo y el sistema, ¿cuál es el modelo de sujeto político que aquí se propone? Onfray identifica el modelo antes visto del hedonista con el anarquista, pues según él “el hedonismo es a la moral lo que el anarquismo es a la política”.<sup>188</sup> En *La construcción de uno mismo*, Onfray había establecido una interesante diferencia entre el anarquista y el rebelde que ahora podemos recuperar:

“Se podría decir que el rebelde es rechazado por la sociedad, mientras que el anarco rechaza en su interior todo lo que podría marcar el menor signo de sometimiento a las reglas de la sociedad.” <sup>189</sup>

Tanto el rebelde como el anarquista son modelos de evasión de las técnicas culturales de sometimiento: son dos formas de contraponerse a lo preestablecido, y también dos formas de rechazar -y ser rechazados por- la sociedad. La diferencia es que la acción del rebelde posee un carácter reactivo: el rebelde es excluido por la sociedad; mientras que la acción del anarquista posee un carácter activo: es él quien se excluye de esa sociedad, quien voluntariamente rechaza las reglas sociales y se aparta de ellas. Ahora bien, a pesar de esta diferencia entre el sujeto político rebelde y el sujeto político anarquista que se establece en *La construcción de uno mismo*, Onfray parece cambiar el enfoque de la cuestión en la *Política del rebelde*, donde va a entender la rebeldía como una actitud humana de cuestionamiento y desafío de la autoridad. En esta obra, la rebeldía es la actitud subversiva que fundamenta el proyecto político del anarquista. De tal forma, todo anarquista posee una actitud rebelde, pero eso no significa que todo rebelde sea un anarquista.

---

<sup>188</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.10.

<sup>189</sup> Onfray, M. *La construcción de uno mismo*. Perfil. Buenos Aires. 2000. p.55.

Un buen ejemplo histórico de este anarquismo que propone Onfray podría ser Diógenes de Sinope, cuya salida del régimen de lo cultural es totalmente voluntaria. Ciertamente fue expulsado de su ciudad natal por aquella falsificación de la moneda cometida por su padre, pero el modelo de vida que adopta el Cínico al ser acogido en una nueva ciudad es el que él mismo ha decidido: la vida filosófica por la cual él mismo se excluye de participar en los procesos de la vida cultural de la ciudadanía griega, ya que ni se identifica con los roles sociales, ni se adapta a las normas morales, ni acepta las costumbres. En un sentido político, el Cínico antepone la individualidad al grupo social, tal y como vimos en la ética. El resultado es que, de voluntad propia, el Cínico convierte su propia forma de vida en un acto de subversión hacia un sistema con el que él no está de acuerdo.

Para definir más concretamente cuál es la tipología de libertad que caracteriza a la acción del anarquista, Onfray propone diferenciar entre dos tipos de libertad aplicables a lo político: la libertad liberal y la libertad libertaria. En primer lugar, la libertad liberal se inscribe en el pensamiento liberal de la Modernidad y se presenta como un modelo de libertad supeditado al sistema, pues está incluido en el mismo y es incapaz de trascenderlo. Se podría definir como una maniobra para crear una “falsa sensación” de libertad, dejando una libertad de decisión pero siempre dentro de unas opciones cerradas que propone la lógica del sistema. Tal forma de libertad anula un valor esencial de la acción realmente libre: la posibilidad de generar nuevas alternativas sobre las ya existentes. Sobre el sujeto que se ampara en la libertad liberal, Onfray dice:

“Querer la libertad liberal induce a inscribirse en el movimiento gregario y supone no tener que obligarse a reflexionar, analizar, comprender, pensar; es decir, ahorrar todo esfuerzo crítico propio, pues basta con obedecer.”<sup>190</sup>

El único valor que puede poseer para un individuo este modelo de libertad liberal es que anula la incertidumbre que produce la exigencia de pensar nuevas fórmulas, ya que reduce a su mínima expresión aquel sentido de la libertad de los existencialistas por el cual cada individuo se construye a sí mismo a través de sus propias elecciones. La única libertad que demuestra el someterse a la lógica de la libertad liberal parece ser el hecho de autoreconocerse como servil, por ello Onfray lo define también como una servidumbre voluntaria, la libertad de decidir ser esclavo.

Por otra parte tenemos la libertad libertaria, que Onfray explica así:

“Fuera de los senderos marcados y las autopistas mentales, la libertad libertaria inquieta. Supone el combate, el temor, la incertidumbre, las dificultades, una inmensa soledad y,

---

<sup>190</sup> Onfray, M. *Política del rebelde*. Anagrama. Barcelona. 2011. p.201.

con bastante frecuencia, la sorprendente sensación de sentirse extraño en medio de quienes parecen ser nuestros semejantes.”<sup>191</sup>

La libertad libertaria, que Onfray identifica con la figura del anarquista, podría considerarse como una prolongación política de la propuesta ética del hedonista. Este modelo de libertad se sumerge en la angustia del devenir en constante cambio, ya que se permite trascender el sistema y rechazar cualquier prescripción sobre su decisión. Simplificando el argumento, se podría decir que la libertad liberal propone una lógica de elección cerrada entre unas opciones delimitadas (o se elige “A” o “B”), mientras que la libertad libertaria rompe la dualidad cuando nos permite no elegir ninguna de estas opciones si lo creemos oportuno, para poder crear otras nuevas.

Para Onfray, la libertad liberal se contextualiza bien en marcos como el económico o el jurídico, en los cuales la posesión y la propiedad son elementos definitorios del sujeto; mientras que la libertad libertaria puede aplicarse a cualquier ámbito existencial del individuo, a cualquier dimensión en la que se implique en una relación intersubjetiva con el mundo. La principal diferencia reside en que la libertad liberal se queda en lo meramente cuantitativo (nos dota de capacidad de decisión, sin importar realmente el valor de lo que se decide), mientras que la libertad libertaria valora cualitativamente el carácter de una decisión para que sea liberadora.

Según lo aquí visto, la acción política que propone Onfray es, ante todo, liberadora (en el sentido de la libertad libertaria). Todo movimiento libertario implica la acción subversiva de la puesta en duda del sistema y la opción de transgredirlo. El carácter transgresor de esta acción libertaria siempre estará enmarcado en el ámbito de la legalidad, siguiendo el precepto del hedonismo ético por el cual la acción no puede ser agresora con los otros. Por ello Onfray rechaza cualquier forma de violencia, y propone como acciones libertarias anarquistas toda aquella de resistencia al sometimiento del poder soberano. Dentro de un marco legal, la importancia de nuestra acción no reside en que sea destructiva del sistema, sino en que no colabore activamente a perpetuar su lógica, ya que dentro de la legalidad (e incluso en la “alegalidad”) existen formas de resistencia no ilegales que sirven para luchar contra esa legalidad vigente. Este es el terreno donde los Cínicos se movían como pez en el agua: ellos supieron apartarse del sistema pero sin la necesidad de apartarse físicamente del mismo, pues seguían conviviendo entre los ciudadanos. En la ciudad (no como lugar físico, sino como el núcleo central de la cultura) es donde los Cínicos establecieron su campo de batalla, el lugar en el que ejercitar su modelo de resistencia.

---

<sup>191</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.201.

De cara a delimitar un poco más la acción ético-política que nos está proponiendo Onfray, las dos teorías que hemos visto hasta ahora (la ética como autodomínio y la política libertadora) parecen echar sus raíces sobre un mismo problema que marca toda noción de libertad: las dificultades que surgen entre la libertad de lo imaginable y los obstáculos existentes para su realización. O dicho de otra forma, la distancia entre lo posible y lo real. Esta problemática, que afecta a la dualidad entre pensamiento y acción desde el origen de los tiempos, se plantea así por Onfray:

“Interiormente dotado de plenos poderes, el individuo vuelve a encontrarse limitado en el uso de estos poderes por los imperativos sociales, que sin cesar se dirigen contra su soberanía.”<sup>192</sup>

En el planteamiento ético antes visto, el individuo podía disfrutar del goce inmediato de todos los placeres satisfaciendo sus deseos más simples y banales, pero satisfacer ciertos deseos podía acarrearle consecuencias que hacen que ese placer momentáneo venga seguido de una cantidad (a veces desproporcionadamente mayor) de dolor para él o para otros. Con la intención de controlar las consecuencias nocivas de nuestros actos, la sociedad crea normas que limitan la acción individual para evitar el dolor que pueda producir: por un lado normas para organizar y prevenir los problemas, y por otro normas coercitivas o de castigo que se aplican una vez sucedido el problema. Estas normas no quedan reducidas al marco legal y moral, sino que están también presentes en la conciencia social de la cultura, y se reproducen a través de los procesos de socialización.

En este contexto, podemos interpretar el autodomínio ético de Onfray como una forma autónoma de administrar la libertad de nuestro pensamiento con respecto a la libertad de nuestras acciones, en virtud de obtener el mayor placer posible. En ciertos casos, esto puede generar una problemática contradictoria: ¿qué sucede en el caso subjetivo de satisfacer un placer momentáneo que nos produce un elevado nivel de goce, aunque luego nos reporta gran cantidad de dolor? Según el hedonismo ético sería perfectamente válido siempre y cuando respete el “imperativo categórico” de la relación entre el yo y los otros, y siempre que el goce proporcionado sea valorado como mayor que el dolor. De tal forma, acciones aparentemente nocivas para el individuo pueden ser justificadas éticamente desde su subjetividad, pues debemos tener en cuenta que en este modelo ético lo que prima es el individualismo, y siempre que la proporción placer-dolor sea positiva hacia el placer (y no agreda a los demás), debería ser válida dicha decisión moral.

---

<sup>192</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.172.

Pero por otro lado, en la prolongación política del hedonista ético, la acción que nos propone el anarquista de Onfray es una acción libertaria, cuyos límites parecen estar próximos a ese marco legal que genera la cultura. Como ocurría con el hedonismo vulgar, el anarquismo vulgar puede degenerar fácilmente en la violencia o en un absurdo quebrantamiento de leyes sin finalidad, al considerar este camino como la forma más sencilla de ejercer la libertad de oponerse al sistema. Pero la política de Onfray nos invita a enfocar nuestra liberación con mecanismos que no supongan el quebrantamiento o la desarticulación total de la ley. Por ello, en la lucha política de Onfray no está justificada la violencia destructiva, pues propone un ejercicio de resistencia: basta con no ser partícipe de los procesos de sometimiento del sistema para iniciar una lucha política. Este es un modelo de lucha política que Onfray también puede ver en los Cínicos, aquellos que desde su posición individual se plantaron ante el sistema y no quisieron perpetuar las prácticas culturales que dificultan el acceso a la felicidad.

De cualquier forma, todo individuo que aspire a una libertad real se debe enfrentar a esta encrucijada entre la amplitud de sus aspiraciones y la estrechez de la posibilidad de sus acciones, generando una situación existencial que bien podemos equiparar a la angustia de Kierkegaard, cuya existencia se sitúa entre lo eterno (la amplitud de las posibilidades) y lo finito o limitado de la existencia real. Onfray explora esta cuestión en los humanismos clásicos sobre los que se ha fundado nuestra cultura occidental, pues desde un punto de vista crítico Onfray considera que:

“El humanismo echa sus raíces en esta confusión entre las libertades interiores reales y las libertades exteriores formales, entre la total autonomía conceptual de estos principios y la limitación radical de su proyección en el mundo.”<sup>193</sup>

La distinción entre libertad interior y libertad exterior responde a una diferenciación clásica entre la libertad psicológica y personal del individuo (denominado tradicionalmente “yo”) y la libertad política o intersubjetiva que ese individuo posee en su relación con los otros y con el mundo. La crítica de Onfray puede ir dirigida hacia todas aquellas ideologías que no respetan esta diferencia, y que en su intento de proponer un orden fijo en el mundo real exterior también coartan o condicionan el mundo interior del individuo. Por poner un ejemplo, cualquier sistema totalitario europeo del siglo XX no ha tenido clara esta diferencia entre libertades interiores y libertades exteriores, pues no solamente aplican un sistema político para regular el orden del Estado, sino que, además, el hecho de pensar distinto podía ser motivo suficiente para ser encarcelado por suponer un peligro para la sociedad. En el cristianismo ocurre algo parecido, pues no solamente exige el

---

<sup>193</sup> Onfray, M. *Política del rebelde*. Anagrama. Barcelona. 2011. p.172.

cumplimiento del conjunto de prácticas ceremoniales y creencias que componen el cristianismo, sino además también exige una sumisión a su teoría moral y un control de la libertad interior que no permite al individuo ni siquiera pensar algo “prohibido” por la doctrina sin que tenga que sentir culpa por ello.

A mi parecer, definir bien la línea que separa las libertades interiores de las exteriores es imprescindible para cualquier proyecto ético-político contemporáneo. Estos supuestos humanismos clásicos han asentado sus sistemas sobre la represión de las libertades interiores, creando ideologías de dominación que condenan al sujeto a la inmovilidad de lo fijo sin posibilidad de cambio ni elección. En definitiva, la conclusión que se puede obtener aquí es que, tras el periodo contemporáneo de destrucción de los viejos humanismos que anuncia Nietzsche, se tendrá que construir un nuevo humanismo postcristiano (que Onfray denomina “superhumanismo”) basado en el respeto y el cuidado de las libertades interiores, que permitirá al individuo hacerse a sí mismo de forma libre. Así, este nuevo humanismo que propone construir Onfray es “un superhumanismo libertario que ya no instala en su centro al hombre castrado, sino al individuo liberado.”<sup>194</sup>

En definitiva, aquí quedan presentadas las ideas principales del modelo de sujeto político que Onfray concibe a través del anarquista. En última instancia, el anarquista de Onfray tiene el propósito de hacerse a sí mismo al margen de todas las construcciones culturales y las ideologías de masas que crean personalidades preconfiguradas y que pretenden aplicarse a la sociedad a través del poder en busca de un mayor orden, control e inmovilidad. El anarquista es quien pretende romper esta estructura proponiendo el movimiento ante la inmovilidad, pues quiere elegir libremente su propia forma de vivir sin que el Estado o la cultura le impongan un modelo. Ahora bien, conseguir una libertad auténtica exige un esfuerzo que hay que luchar, como históricamente todas las libertades que actualmente poseemos por sistema han supuesto una lucha hasta conseguirse. Este sujeto político tratará de perseguir esa libertad para hacerse a sí mismo, y para ello deberá luchar rebelándose contra todas aquellas formas de alienación y dominación que intentan someterlo, y ello lo hará aplicando las estrategias políticas de resistencia que aquí hemos comentado. La acción del anarquista (que podría ser también la de los filósofos de la escuela Cínica), al oponerse a perpetuar las lógicas del sistema, es ahora una nueva forma de poder político (individual y deslocalizado, en un sentido cercano al de la *Microfísica del poder* de Foucault) que desde la individualidad pretende quebrar las estructuras clásicas del poder soberano.

---

<sup>194</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.175.

Concluiremos ahora este apartado dedicando unas líneas a la perceptible influencia de la escuela Cínica antigua que se deja ver tras la concepción política que aquí hemos presentado. Para ello recurriremos a dos interesantes citas de la *Política del rebelde* en las que Onfray trata abiertamente el tema del Cinismo. En la primera de ellas se describe la condición política de los Cínicos antiguos, de forma resumida pero al mismo tiempo precisa y esclarecedora:

“Ademas, recuerdo que en materia de política, los cínicos poco elocuentes, pero sustanciales, honran el bronce con el que se ha inmortalizado la memoria de dos tiranicidas, estigmatizan las condecoraciones y los honores, fustigan a los funcionarios del fisco, insultan a los colaboradores y critican a los señores, los gendarmes y todas las formas de autoridad, tanto filosóficas como militares. Se sabe que cuando el emperador Alejandro solicitó a Diógenes que le formulara un deseo para poder satisfacerlo, el filósofo le contestó con insolencia que se cambiara de lugar porque le hacía sombra. Otra vez, cuando se lo condujo encadenado ante Felipe [sic] de Macedonia y éste lo interrogó acerca de las razones de su presencia en aquel lugar, repuso: «Espío tu inestabilidad. »”<sup>195</sup>

En esta descripción recurre a sucesos relatados en los testimonios clásicos para mostrar a los Cínicos como críticos de la cultura, y azote de todos aquellos que sustentan la cultura perpetuando las lógicas del poder. De este relato destacaríamos que el Cínico cuestiona toda forma de autoridad, entendiendo que la autoridad tiene su origen en la convención (es decir, que no es de origen natural), y que toda nuestra cultura se asienta sobre dinámicas de autoridad. También resulta interesante la apreciación que hace Onfray sobre un Cinismo crítico de la autoridad tanto en las estructuras clásicas del poder como en la filosofía, algo aceptable si entendemos que el Cinismo rompe también con las dinámicas de poder y autoridad que se pueden dar en el ambiente filosófico de la Grecia antigua. En el máximo apogeo de Diógenes, la principal autoridad filosófica de la ciudad parece ser Platón, con quien mantiene un enfrentamiento público y notable: en principio, Diógenes rechaza los principios y las prácticas de la filosofía platónica elaborando los suyos propios. Además, este enfrentamiento se hace patente en sus propios intercambios de palabras, pues, según los testimonios, entre ellos se llegan incluso a lanzar ofensas. Y lo más interesante, Diógenes no duda en cuestionar públicamente a Platón, a pesar de ser la máxima autoridad filosófica del momento, como puede verse en la famosa anécdota del “bípedo implume”.<sup>196</sup> Y por último, para reforzar su argumento, Onfray también recurre aquí a la anécdota Cínico-política por antonomasia: el encuentro en que Diógenes de Sinope menospreció la autoridad de Alejandro Magno.

---

<sup>195</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.208.

<sup>196</sup> En: Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.325. [DL VI, 40]

Si en esta primera cita ya pueden percibirse ciertas similitudes entre el Cínico y el anarquista en su posición de crítica y su resistencia frente a las dinámicas culturales, la segunda cita se vuelve mucho más interesante, pues Onfray habla sobre el legado Cínico para el posicionamiento político contemporáneo:

“La lección cínica no ha perdido actualidad: enseñar la desnudez del rey, la indistinción de esencia, naturaleza o sustancia entre el primero de los ciudadanos del imperio y el último de los esclavos de la ciudad, sabiduría que anuncia a Robert Antelme. De la misma manera, Diógenes, Crates y los otros quieren el desenfado ante todas las manifestaciones de poder, como el fasto, la teatralidad, el esplendor de oros y brocados. Cínicos son los rebeldes que ponen su orgullo por encima de las prebendas que ofrece la colaboración con los poderes establecidos, cínicos son también los rebeldes que ponen el pensamiento al servicio de la insumisión antes que al de las fuerzas que desvitalizan al individuo, y cínicos son, finalmente, los que oponen el saber al poder a modo de contrapoder.”<sup>197</sup>

Según esta cita, el Cínico realiza una labor desmitificadora de la cultura que no debe perderse en la actualidad, como continuadores del propósito Cínico que consiste en desvelar los mecanismos que se encubren tras la apariencia de toda enorme maquina cultural. Destaca también esa interpretación del Cinismo como una sabiduría aplicable por igual a todos los sectores de la sociedad, indistintamente de su clase o condición social. Pero sobre todo, lo más interesante para nuestro estudio son esas referencias que equiparan las prácticas del Cinismo antiguo con algunas prácticas políticas contemporáneas de rebeldía, que se pueden equiparar fácilmente con el sujeto político de Onfray que hemos analizado en el presente apartado. En este sentido, esa rebeldía Cínica de insumisión a la autoridad y rechazo de toda forma de dominación cultural, es en definitiva una actitud que va a compartir con el anarquista contemporáneo descrito por Onfray.

Y por último, a modo anecdótico, quedaría comentar esa última frase en la que se dice que el Cínico-anarquista puede plantear su oposición al poder mediante el saber, una tesis que conecta directamente con el trabajo de Sloterdijk en la *Crítica de la razón cínica* que hemos analizado anteriormente. Tanto Onfray como Sloterdijk coinciden en una idea que, a mi parecer, resulta altamente interesante para el mundo contemporáneo: que el conocimiento -y por tanto el acceso a la información- es una herramienta necesaria en esa lucha política contra el poder -en desigualdad de fuerzas- sobre la que aquí estamos trabajando.

---

<sup>197</sup> Onfray, M. *Política del rebelde*. Anagrama. Barcelona. 2011. p.208.



## 6.4 La revalorización contemporánea de la filosofía antigua.

A lo largo del capítulo hemos presentado la teoría ética y política que plantea Onfray para aplicar en el mundo contemporáneo, procurando incidir en la más que notable influencia de los filósofos Cínicos en el pensamiento del filósofo francés. A través de analizar esta conexión, hemos ido descubriendo la interpretación histórica que hace Onfray de los filósofos de esta escuela. En esta interpretación, hemos podido comprobar cómo Onfray da mayor relevancia a aquellos valores Cínicos que mejor podrían adaptarse al panorama ético-político contemporáneo, tales como el individualismo, el ateísmo, la crítica cultura, la insolencia, la subversión, etc. Haciendo una valoración general, la lectura que hace Onfray de la escuela Cínica es bastante interesante, pues presenta a los filósofos Cínicos como individuos que buscan la autodeterminación en la vida, el poder tomar sus propias decisiones y hacerse a sí mismos al margen de todos aquellos poderes, influencias o alienaciones que intentan condicionar la existencia. El Cínico es un ser libre desde el momento en el que rechaza la ley positiva (la proveniente del *nómos*) para adoptar la ley natural como única ley plenamente válida. De esta forma, Onfray presenta un sabio Cínico que gobierna sobre sí mismo incluso hasta el final de su vida, pues según cuentan los testimonios parece ser que Diógenes de Sinope pudo morir al decidir voluntariamente contener la respiración hasta acabar con su vida.<sup>198</sup> Por tanto, con esta visión indeterminista de la existencia, Onfray nos ofrece una interpretación totalmente opuesta a la de ese Cinismo estoico y determinista de Epicteto revelado por Foucault. Para Onfray, el Cínico es dueño de su propio destino al elegir llevar ese modo de vida sobre cualquier otro.

Aunque aquí hemos enfocado nuestro estudio exclusivamente sobre ellos, los Cínicos no son los únicos filósofos clásicos que interesan a Onfray. Ciertamente es que el Cinismo tiene una importante presencia en su pensamiento, pero la fascinación de Onfray por las sabidurías de la Antigüedad abarca una constelación mucho mayor de corrientes y escuelas del mundo greco-romano que también podemos ver representadas en muchas de sus obras. Tal es su atracción por el pensamiento antiguo que, al inicio del prólogo de *Filosofar como un perro*, Onfray comienza con esta confesión personal de enorme profundidad: “A los 17 años la filosofía antigua se volvió para mí el oxígeno sin el cual hoy estaría muerto...”<sup>199</sup>

---

<sup>198</sup> En: Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.343. [DL VI, 76]

<sup>199</sup> Onfray, M. *Filosofar como un perro*. Capital Intelectual. Buenos Aires. 2013. p.9.

A modo de conclusión al presente capítulo, cabe ahora hacernos la pregunta: ¿por qué esta fascinación por la filosofía antigua? Unas líneas después de la cita anterior, Onfray habla de su primer contacto temprano con las sabidurías de la Antigüedad a través de Lucrecio, donde revela las interesantes causas de su interés por estas filosofías clásicas:

“Lucrecio me enseñó entonces que se podía ser precristiano y moral, lo que me invitaba a recorrer la gran obra greco-romana, no con el ojo del historiador preocupado por restaurar un pasado que de todas maneras se termina traicionando, sino con el del filósofo que busca nutrir el presente y el futuro con esa savia del pasado siempre presente. Pensar y vivir después del cristianismo exigía hacer un desvío por los griegos y los romanos.”<sup>200</sup>

Aquí queda claro que Onfray no oculta su interés por la Antigüedad como fuente de inspiración para el pensamiento contemporáneo; y así lo revela en esta cita en la que explica perfectamente cómo sus estudios sobre la historia de la filosofía no se limitan a una lectura vacía o a un intento de reconstrucción de una vieja escuela, sino que tratan de extraer una reflexión para el mundo actual. Además, revela un motivo especialmente interesante desde una perspectiva nietzschiana: recurre a las filosofías de la Antigüedad buscando una reflexión precristiana, pagana, no intervenida ni contaminada por los siglos de influencia del cristianismo sobre nuestra cultura occidental. En este sentido, en el Cinismo podríamos encontrar un estupendo modelo de sabiduría pagana gracias al hecho de que, durante la Edad Media, esta escuela quedó fuera del debate filosófico y prácticamente desatendida por los grandes pensadores del momento. Otras filosofías de la Antigüedad suscitaron mayor interés entre los pensadores monoteístas, lo que llevó a una interpretación religiosa de esas doctrinas que incluso puede condicionar la percepción contemporánea que tenemos de ellas. Sin embargo, el Cinismo no ha sido intervenido en este sentido, pudiendo llegar a la actualidad con algo más de “pureza” que otras escuelas de su tiempo.

Basándonos en lo analizado en este capítulo, podríamos concluir confirmando la creencia de Onfray en la posibilidad de un Cinismo filosófico para el presente. La actualización Cínica que aquí se propone pasa por dos procesos que ya hemos visto anteriormente en otras lecturas previas: en primer lugar, exige una interpretación en clave teórica de las anécdotas Cínicas que revele que esos actos relatados no responden simplemente a locuras sin ningún sentido, sino que tras estos actos hay un auténtico tratamiento filosófico de la cuestión por parte de estos filósofos. Y, en segundo lugar, esta interpretación de Onfray pasa por un “refinamiento” del Cinismo original, que le permitirá a esta sabiduría adaptarse e integrarse en el panorama filosófico contemporáneo.

---

<sup>200</sup> Onfray, M. *Op. cit.* p.10.

En definitiva, Onfray revela una idea altamente interesante gracias a la cual estos estudios clásicos toman sentido hoy: los problemas filosóficos que se iniciaron en la Antigüedad nos siguen inquietando en la actualidad, aunque el tratamiento de las cuestiones se haya variado o se haya enriquecido. Por ello les seguimos dando el tratamiento de “problemas filosóficos”, porque revelan problemas irresolubles para nuestra civilización que continúan abiertos hoy. En este caso, el Cinismo antiguo revela una crítica cultural que, en cierta medida, puede seguir siendo válida en el panorama contemporáneo; pues aunque hoy no concebamos una crítica absoluta a la cultura en virtud de la vida natural -como hacía Diógenes-, sí que seguimos concibiendo una cultura que nos oprime más de lo necesario y que nos sigue alejando cada vez más la meta de una felicidad plena. De esta manera, recuperar el Cinismo como una escuela contemporánea no tendría mucho sentido en la actualidad. Sin embargo, sí que podríamos recuperar algunas de las antiguas técnicas Cínicas para adaptarlas al mundo contemporáneo. En este sentido, el Cinismo nos deja como legado una actitud filosófica que hoy podemos hacer nuestra.



## Capítulo 7:

### Hacia una filosofía neoCínica.

Una de las hipótesis generales que hemos mantenido a lo largo de este trabajo es que esa curiosa recuperación del interés por los Cínicos que se produce en el siglo XX, no es algo casual. Esta hipótesis podría ser equivalente a la que plantea Louisa Shea en *The Cynic Enlightenment* con respecto a la Ilustración, donde investiga la recuperación de los Cínicos en el ambiente intelectual europeo del siglo XVIII, debida a unas circunstancias filosóficas que propiciaron el surgimiento del interés por esta escuela en aquel contexto histórico y cultural concreto. Como ya hemos ido viendo en capítulos anteriores, filósofos como Peter Sloterdijk o Michel Onfray se han aventurado a plantear unos motivos con los que explicar su recuperación de los Cínicos en el siglo XX, aportando unas razones subjetivas con las que cada uno justifica su propio interés por dicha escuela de la Antigüedad. Pero, lo que realmente nos interesa aquí ahora es analizar brevemente el contexto filosófico continental que da lugar a esa recuperación del interés por los Cínicos en el siglo XX. Recordemos que, aunque los tres filósofos contemporáneos que hemos trabajado elaboran sus reflexiones en las dos últimas décadas del siglo XX, el interés por conocer la escuela Cínica surge con fuerza entre finales del siglo XIX y primera mitad del XX con multitud de filólogos y filósofos que trabajan sobre los testimonios de los Cínicos, tratando de reconstruir una visión global de dicha escuela y de su filosofía, y también investigando con más detalle a otros filósofos Cínicos menores que habían quedado ensombrecidos históricamente por el gran Diógenes de Sinope.

En las próximas líneas, a modo de introducción, vamos a analizar tres corrientes filosóficas contemporáneas que, aun no teniendo influencia clara de los Cínicos, proponen valores filosóficos característicos del siglo XX que pueden encajar con el espíritu Cínico y propiciar su interés.

El primer paso obligado al mencionar los referentes filosóficos del siglo XX es Friedrich Nietzsche. En el capítulo 3 se analizaron algunas de las referencias sobre los Cínicos que aparecen en la obra de Nietzsche; unas referencias que seguramente contribuyeron a configurar la imagen de esta escuela en el siglo XX. Dentro de la compleja estructura literaria de Nietzsche, no vamos a encontrar un trabajo específico de los Cínicos o una cita donde se explique claramente su opinión sobre ellos, sino que aparecen pequeñas referencias salpicadas a lo largo de su obra a partir de las cuales hemos deducido que Nietzsche parece mostrar cierta admiración por los Cínicos. En *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* encontramos una de las más explícitas:

“Si una felicidad, un ir en pos de una nueva felicidad, en cualquier sentido que ello sea, es lo que sostiene al ser viviente en la vida y lo impulsa a vivir, posiblemente ningún filósofo tiene más razón que el cínico, pues la felicidad del animal, como cínico consumado, es la prueba viviente de la justificación del cinismo.”<sup>201</sup>

Esta escueta cita al principio de dicha obra, que se limita simplemente a esa frase, es una buena muestra de cómo son los comentarios sobre los Cínicos que encontramos en Nietzsche. En este momento de la obra, Nietzsche está reflexionando sobre la felicidad, distinguiendo entre la felicidad como fenómeno permanente e ininterrumpido y la felicidad como experiencia puntual. Nietzsche trae aquí a los Cínicos como ejemplo de una filosofía que aporta y persigue una idea de felicidad, y deja entrever su más que posible buena consideración de los Cínicos al tomarlos como los filósofos con “más razón”. Esta supuesta admiración es muy meritoria teniendo en cuenta que, dentro del contexto filosófico alemán del siglo XIX, existe una corriente de opinión muy extendida que no considera a los Cínicos como auténticos filósofos, tal y como lo planteaba el propio Hegel. Seguramente Nietzsche es uno de los grandes referentes que, con sus trabajos en los que no duda en considerar a los Cínicos como filósofos, contribuye a que así sean considerados en el siglo XX.

A parte, es interesante ver que la obra de Nietzsche marca algunas directrices para la filosofía del siglo XX que pueden allanar el camino a la reaparición del Cinismo en el contexto filosófico contemporáneo. A grandes rasgos, la caída de los grandes metarrelatos que se produce a partir de la muerte de Dios invalida las creencias tradicionales sobre las que históricamente se ha sustentado nuestro conocimiento de la realidad. Con ello, Nietzsche abandona los viejos dualismos de la religión y de la filosofía para concebir del mundo como una realidad única, realidad en la que habitamos y convivimos. Y por otra parte, respecto a la concepción del ser humano, su filosofía vitalista aporta una visión monista basada en la existencia como cuerpos físicos en el mundo.

---

<sup>201</sup> Nietzsche, F. *Consideraciones intempestivas*. Alianza. Buenos Aires. 2002. p.21.

Sin duda, estos valores podrían encajar con el materialismo que el Cinismo antiguo profesa en sus creencias y en sus prácticas cotidianas. El materialismo Cínico también parece mostrar cierto descrédito por las religiones, como se narra en algunos testimonios en los que estos filósofos ridiculizan las ceremonias religiosas e incluso a los propios sacerdotes. El Cinismo antiguo, como Nietzsche, también desconfía del discurso religioso y tampoco requiere de dioses para dar una explicación consistente de la realidad. Y, al igual que en el vitalismo nietzschiano, para el Cinismo el cuerpo se presenta como la base de la existencia humana, dejando a parte la idea de un alma metafísica que trascienda nuestra realidad material. Por ello, el cuidado de ciertas prácticas materiales relacionadas con nuestra corporalidad es importante en el camino a la felicidad que traza el hedonismo Cínico a través de la animalidad.

Aun siendo un filósofo que produjo su obra durante el siglo XIX, Nietzsche es una referencia indispensable para entender la filosofía del siglo XX, pues su obra tiene una notable influencia en la mayor parte de filósofos y corrientes relevantes de la Edad Contemporánea. Su buena consideración de los Cínicos, su monismo vitalista y su ateísmo, son seguramente algunos factores que facilitan la llegada de los Cínicos al panorama filosófico contemporáneo. Esto lo demuestra el que, como hemos visto anteriormente, la influencia de Nietzsche está claramente marcada en los tres filósofos que aquí hemos señalado como los principales exponentes de la recuperación del Cinismo en el debate filosófico contemporáneo. Tanto Sloterdijk, como Foucault como Onfray plantean una visión filosófica que se asienta y se inspira en los valores filosóficos propuestos por Nietzsche. En sus obras, llegan incluso a plantear algunas semejanzas entre la filosofía Cínica y la nietzschiana, aunque existen ciertas diferencias en su manera de interpretar estas filosofías que producen desacuerdos como el que hemos trabajado en el capítulo 6 entre Sloterdijk y Onfray, sobre la relación del Cinismo con lo apolíneo y lo dionisiaco.

Como segunda muestra de corriente filosófica que puede propiciar la aparición de los Cínicos en el debate contemporáneo podríamos mencionar la Escuela de Frankfurt. Aunque sea una escuela aparentemente inconexa con la cuestión Cínica, ya que no parece apreciarse en ella un vínculo o una referencia directa a dicha filosofía de la Antigüedad, esta escuela representa un valor filosófico del siglo XX que tiene un cierto trasfondo Cínico: la crítica de la cultura. Mediante la Teoría Crítica, los frankfurtianos proponen un ejercicio filosófico que consiste en someter a análisis crítico -desde las ciencias sociales- a la sociedad y a la cultura, tomando como objeto de estudio aquellas ideologías de la cultura que ocultan los mecanismos de control ejercidos desde el poder.

En general, el uso del concepto “cinismo” que encontramos en las obras de los principales autores de la Escuela de Frankfurt suele hacer referencia principalmente al sentido coloquial de dicho término, por lo que generalmente se refieren al cinismo en un sentido despectivo. Sirva esta cita extraída de la *Teoría Crítica* de Max Horkheimer como ejemplo:

“Al estrecharse el círculo de los poderosos, crece la posibilidad de formación consciente de ideologías, y de que se establezca una doble verdad: el saber de quienes están dentro de ese círculo y la versión para el pueblo; al mismo tiempo, se extiende una actitud cínica hacia la verdad y el pensamiento en general. Al final de este proceso se encuentra una sociedad dominada ya no por propietarios independientes, sino por camarillas de dirigentes de la industria y la política.”<sup>202</sup>

El uso del concepto “cinismo” (en sentido coloquial) que encontramos en Horkheimer es muy semejante al concepto de cinismo que hemos trabajado en el capítulo 4 con Sloterdijk: cinismo como actitud negativa respecto al uso de la verdad. No resulta extraña esta relación teniendo en cuenta que, la filosofía de Sloterdijk, se fundamenta en los principios de la Escuela de Frankfurt; de hecho se toma a Sloterdijk como continuador de la crítica a la cultura de dicha escuela. Por ello, tampoco nos debería resultar extraño que Sloterdijk relacione esta actitud crítica de la cultura contemporánea con la conciencia quínica de los Cínicos de la Antigüedad, pues a pesar de los más de dos milenios que separan a estas escuelas, ambas sospechan de los mecanismos de la cultura y desmitifican las construcciones ideológicas sobre las que se justifica dicha cultura. Algunos autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt se adentraron en planteamientos que todavía podrían resultarnos incluso más próximos al Cinismo original. El mejor ejemplo lo encontramos en Herbert Marcuse, pues en *Eros y Civilización* plantea una crítica de la cultura por la que el origen del malestar reside en la represión excesiva de ciertos principios naturales e instintivos del ser humano que ocurre dentro de la cultura.

En definitiva, la Escuela de Frankfurt representa en su máximo esplendor el enfoque crítico de la cultura que predomina con fuerza en la filosofía del siglo XX, una enfoque que indudablemente tiene un claro fundamento en tres filósofos que Paul Ricoeur denominaba “los Maestros de la Sospecha”<sup>203</sup>: Nietzsche, Marx y Freud. Estos tres filósofos, ubicados temporalmente entre el siglo XIX y principios del XX, siembran la desconfianza en los mecanismos de la cultura occidental como primera medida de detección de aquellas formas de alienación que pretenden condicionar la vida de los integrantes de dicha cultura. Su actitud filosófica ayuda a que,

---

<sup>202</sup> Horkheimer, M. *Teoría Crítica*. Amorrortu. Buenos Aires. 2003. p.265.

<sup>203</sup> Ricoeur, P. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI. México. 1970. p.32.



en el siglo XX, se vaya apartando aquella antigua idea de que la cultura es la indispensable fuente de felicidad para el ser humano, proponiendo que la cultura también es el origen de muchos de los problemas que nos impiden alcanzar una felicidad plena. Por tanto, nos encontramos en el siglo XX con un enfoque crítico de la cultura que, sin duda, encaja con el viejo planteamiento Cínico.

En tercer y último lugar, se podría mencionar otra corriente contemporánea que algunos autores también han identificado con el Cinismo antiguo: el existencialismo. A grandes rasgos, el existencialismo plantea una ontología contemporánea por la cual la existencia precede a la esencia, al contrario que en aquellas metafísicas tradicionales en las que la esencia precedía a la existencia. El existencialismo como corriente filosófica europea del siglo XX valora la libertad como fundamento de la existencia humana, una libertad basada en la constante necesidad de tomar decisiones individuales con las que guiar nuestra propia vida y hacernos a nosotros mismos. Por tanto, la responsabilidad sobre las decisiones de la persona recae sobre el individuo. Filósofos como Niehues-Próbsting y, sobre todo, Peter Sloterdijk, creen ver ciertos rasgos comunes entre esta propuesta filosófica contemporánea y el movimiento Cínico antiguo; de hecho Sloterdijk no duda en calificar al Cinismo como una “variante ancestral del existencialismo”.<sup>204</sup> Claramente, la escuela Cínica se alejó del esencialismo propio de la filosofía platónica, pues su materialismo valoraba más la propia existencia como seres terrenales (animales). Además, el Cinismo también parece plantear una filosofía indeterminista donde el sujeto ético es libre para hacerse a sí mismo a través de sus propias decisiones, como hemos visto anteriormente en numerosas anécdotas. Pero Sloterdijk considera que los Cínicos escapan de la concepción melancólica y absurda de la existencia propia de los existencialistas contemporáneos, optando por una posición satírica a la par que crítica.

En definitiva, con la revisión de estas tres corrientes filosóficas contemporáneas no se ha pretendido demostrar que en ellas exista una influencia directa de los Cínicos antiguos. Lo que se ha querido mostrar es que, en el panorama filosófico continental del siglo XX, se han dado ciertas condiciones que podrían haber favorecido el resurgimiento del interés por la filosofía Cínica antigua, debido a que se encuentran algunas coincidencias entre los valores filosóficos contemporáneos y los valores propios de la escuela Cínica. Teniendo en cuenta estas características, y tomando como primera referencia los tres análisis monográficos realizados sobre Sloterdijk, Foucault y Onfray; en este capítulo analizaremos los distintos enfoques de varias propuestas de “recuperación” del Cinismo para la filosofía contemporánea que han surgido durante el siglo XX, procurando averiguar qué podría aportar una posible filosofía neoCínica en el presente.

---

<sup>204</sup> Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003. p.747.

## 7.1 La integración superadora del quinismo en Sloterdijk.

Como hemos tratado con detalle en el capítulo 4, Peter Sloterdijk concibe el quinismo como un movimiento opuesto al cinismo predominante en la cultura occidental contemporánea. Sloterdijk definía el cinismo como una “falsa conciencia ilustrada”, es decir, como una conciencia derivada del fracaso del proyecto ilustrado, que había generado una regresión a los falsos mitos y al ocultamiento de la verdad intencionadamente en beneficio propio. Sloterdijk construye toda la *Crítica de la razón cínica* como un análisis exhaustivo de ese cinismo predominante, pero también dedica una buena parte de su estudio al quinismo antiguo, una sabiduría en la que encuentra infinidad de recursos en los que puede inspirarse para construir una conciencia contemporánea alternativa que se oponga al modelo cínico predominante. De tal manera, en principio, Sloterdijk recupera o reivindica el quinismo antiguo como un conjunto de técnicas o recursos que pueden servir para constituir nuevos movimientos opuestos a ese cinismo predominante; lo que en el mejor de los casos podría constituir una conciencia quínica a nivel colectivo. Ahora bien, al final de su obra, Sloterdijk dedica unas páginas -a modo de conclusión- a reflexionar sobre el camino recorrido por la filosofía desde la Antigüedad hasta nuestros días, lo que nos va a proporcionar un interesante punto de vista sobre lo que nos podría aportar el quinismo en el ejercicio filosófico contemporáneo.

En esta conclusión, Sloterdijk habla de una “integración superadora” de la filosofía que se ha ido perdiendo con el paso del tiempo. Sloterdijk define -ambiguamente- esta integración superadora como un modelo de tradición filosófica que integra naturaleza y razón, donde el análisis crítico de la realidad va unido a una actitud satírica que permite acceder a un conocimiento mucho más completo entre los grandes problemas filosóficos y los pequeños problemas cotidianos. Como es obvio, Sloterdijk toma a los quínicos como los mejores representantes de esta integración superadora en la Antigüedad, estudiando en ellos una serie de gestos filosóficos que se traducen en una actitud burlesca hacia la filosofía, pero una burla que se hace filosófica en sí misma:

“En el ensayo presente sobre la estructura y dinámica de fenómenos cínicos se han dado perfiles más firmes a esta historia de la integración superadora de la filosofía. Ya expusimos cómo durante el quinismo de Diógenes de Sínope las burlas sobre la filosofía se hicieron asimismo filosóficas. Quise demostrar cómo de las pantomimas y juegos de palabras del filósofo del tonel nació la Gaya Ciencia, que vio resurgir la seriedad de la falsa vida en la falsa seriedad de la filosofía. Con ello comienza la resistencia satírica de la existencia instruida conceptualmente frente al concepto pretencioso y a la enseñanza que se ha hinchado hasta hacerse forma de vida.”<sup>205</sup>

---

<sup>205</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.746.

Para Sloterdijk, el quinismo original representaba una filosofía en la que se integraba la reflexión con la vida, como un existencialismo primitivo en el que el universo puede ser conocido pero siempre desde la experiencia particular de uno mismo. Por eso considera que, en este periodo de la filosofía, toma especial importancia el aforismo socrático “conócete a ti mismo”, como un paso elemental en el ejercicio filosófico para adentrarnos en el conocimiento de la realidad. Por ello, escuelas como la quínica no solamente pretendían afrontar los grandes problemas filosóficos del momento, pues su modelo de sabiduría también tenía el objetivo filosófico de buscar la “buena vida” a través de la autoinvestigación de uno mismo.

Sloterdijk considera que este vínculo firme entre reflexión y vida -propio de las escuelas antiguas- se pierde en la modernidad. El conocimiento de las interioridades (a partir del “conócete a ti mismo”) pasa a ser tomado como la huída de la realidad hacia una razón subjetiva, mientras que el conocimiento de las exterioridades pasa a fundamentarse sobre el falso mito del conocimiento objetivo. Así lo resume Sloterdijk:

“En la época moderna se rompieron los lazos que unían la reflexión y la vida en el pensamiento clásico. Cada vez nos es más claro que estamos a punto de perder el común denominador para la experiencia mundana y propia. Incluso el postulado respetable del conocimiento de sí mismo está hoy bajo la sospecha de haber sido ingenuo, y lo que antes aparecía como cima de la reflexión infunde hoy sospechas de ser probablemente un espejismo, producido por el abuso de la metáfora de la reflexión.”<sup>206</sup>

Según Sloterdijk, entre otras cosas, esta disgregación de la reflexión con la vida nos condujo al fracaso de la filosofía práctica en la modernidad, un fracaso que también estamos experimentando en la filosofía contemporánea. La práctica en la filosofía (aplicada a la vida) es seguramente una de las áreas más perjudicadas tras esta separación entre razón objetiva y razón subjetiva, algo que Sloterdijk interpreta como dos falsos mitos de la modernidad que nos alejan de aquel saber integrador de los griegos. De tal forma, Sloterdijk podría haber encontrado en el pensamiento quínico la posibilidad de recuperar ese saber integrador:

“Por más que el antiguo quinismo, con su convencimiento socrático de la instructividad de la virtud, parece apostar por el esfuerzo del «sujeto», tanto más perfectamente sabe que la razón subjetiva es capaz de captar una razón «objetiva» dentro de sí misma sólo a través de la omisión y de la placidez entusiasta cuando el pensador, una vez en la cumbre del pensamiento, se pone en un segundo término y se deja penetrar por la «manifestación» de la verdad.”<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.749-750.

<sup>207</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.754-755.

Por tanto, según aquí lo hemos presentado, el quinismo no solo serviría para generar esa nueva conciencia cultural alternativa a la conciencia cínica dominante, sino que además también podría llegar a aportar un cierto cambio de paradigma en el ejercicio filosófico. Este cambio de paradigma consistiría principalmente en la superación de los falsos mitos de la razón objetiva y la razón subjetiva, en virtud de volver a reintegrar el estudio de los problemas propios de las externalidades (como los grandes problemas sobre el mundo y el universo) con el estudio de los problemas propios de las internalidades (como el conocerse a uno mismo y buscar la buena vida).

En conclusión, con este cambio se podría establecer el camino para volver a aquella filosofía que integra reflexión y vida, como la que observamos en los griegos siempre con cierta nostalgia por recuperarse en los tiempos modernos. Así también se favorecería la revalorización de una filosofía práctica que permita aplicar la reflexión teórica al ámbito existencial de la vida. Aunque Sloterdijk no parece contemplar este nuevo paradigma filosófico como una meta cercana o fácilmente alcanzable, sí que considera que esa “regresión” de la filosofía a la integración superadora de los antiguos ya ha comenzado a producirse en la filosofía contemporánea, especialmente a partir de la gran influencia de tres filósofos en el pensamiento del siglo XX cuyas propuestas filosóficas encajan en ese modelo integrador: Marx, Kierkegaard y Nietzsche.

## **7.2 El interés ético de Foucault en los Cínicos.**

Como hemos tratado en el capítulo 5, Foucault dedica sus últimos años al estudio del “cuidado de sí”, un proyecto en el que investiga cómo ciertas escuelas filosóficas de la Antigüedad proponen el modelo práctico de una ética para transformarse a uno mismo de manera libre e individual, al margen de todas esas relaciones de poder que intentan imponer su modelo sobre el sujeto. Para ello, Foucault investigó la filosofía griega antigua desde el punto de vista de la parrhesia, entendida como la práctica de expresar la verdad, el discurso franco ejercido de forma valiente ante la multitud en los orígenes de la democracia. Con un origen claramente político, Foucault nos habla de que la parrhesia evolucionó hacia una posición ética que tuvo su radicalización con los Cínicos, aquellos que no solamente expresaban su verdad con palabras, pues también convirtieron su verdad en su propia forma de vida, ejercida con valentía ante la multitud. Por tanto, aunque en el capítulo 5 hemos focalizado nuestro interés en realizar un análisis de la descripción que hace Foucault de los Cínicos, es evidente que su interés por la Antigüedad va mucho más allá de esta escuela.

Llegados a este punto, cabe preguntarse: ¿qué pretende Foucault con este estudio de las sabidurías de la Antigüedad? Como ya hemos comentado anteriormente, su proyecto del cuidado de sí quedó interrumpido por su prematura muerte, por lo que no hemos podido conocer de primera mano las conclusiones definitivas que obtendría Foucault de este trabajo. Quizá alguien pudiera plantearse la posibilidad de que Foucault se limitara a realizar un estudio de estas escuelas antiguas con el simple afán del conocimiento histórico de las mismas, pero tras lo abordado en el capítulo 5 parece más probable pensar que había un interés más ambicioso. En otros periodos anteriores de su producción filosófica, Foucault había realizado diversos estudios históricos sobre otras cuestiones contemporáneas de su interés (la sexualidad, la locura, etc), pero siempre con la finalidad de analizar la evolución genealógica de esas cuestiones desde sus orígenes hasta la actualidad. Es aquí donde reside ahora nuestra cuestión ¿realiza Foucault estos estudios históricos sobre la ética antigua con una finalidad filosófica contemporánea?

Especialistas como Frédéric Gros, Jean-François Pradeau o Ángel Gabilondo, basándose en textos y entrevistas del propio Foucault durante ese último periodo de producción filosófica antes de su muerte, afirman que sí existe un interés contemporáneo real tras estos estudios históricos de la ética antigua. Así lo plantea Jean-François Pradeau en “El sujeto antiguo de una ética moderna”:

“(…) Foucault no tenía como objetivo interesarse por los griegos en tanto que tales, sino trazar una genealogía susceptible de servir a la elaboración de una ética contemporánea y de contribuir al reconocimiento de nuevas prácticas de sí. Como Foucault repite en un buen número de textos y entrevistas de la misma época que sus dos últimas obras, él ha buscado en la ética antigua una escapatoria a la moral universal, de «todo el mundo», una especie de ética de la elección, una ética limitada a la medida de un pequeño número de individuos que coinciden en sus prácticas, sobre todo en las sexuales.”<sup>208</sup>

Así entendido, Foucault recurriría la Antigüedad como fuente de sabidurías éticas que nos presentan alternativas a los modelos de construcción del sujeto del mundo contemporáneo en el que vivimos. Es evidente que la construcción de la subjetividad es uno de los problemas filosóficos tradicionales más vivos a lo largo de la historia de esta disciplina, sobre todo desde el punto de vista de la libertad; es decir, de si en verdad somos libres a la hora de hacernos a nosotros mismos. Este problema estaba presente en el debate filosófico de la antigua Grecia, y sigue presente en el debate filosófico contemporáneo, por lo que suena coherente el argumento de que Foucault buscaba alternativas que pudieran inspirar una nueva práctica ética contemporánea.

---

<sup>208</sup> Pradeau, J-F. “El sujeto antiguo de una ética moderna”, en: Gros, F. (ed.). *Foucault. El coraje de la verdad*. Arena libros. Madrid. 2002. p.125.

Resulta curioso abordar este interés por las sabidurías antiguas desde el giro foucaultiano de la teoría política hacia la ética que se produce durante esta última etapa de producción filosófica. Este giro hace que las investigaciones éticas de Foucault no se limiten al simple análisis individualista del clásico “hacerse a uno mismo”, pues la concepción ética que maneja Foucault resguarda en su trasfondo la dimensión política de la relación del individuo con los otros en la configuración de las relaciones de la comunidad. Por tanto, cuando hablamos del “cuidado de sí” no estamos ante una simple individualismo moral, pues de alguna manera Foucault también concibe esta ética como un primer movimiento de la práctica política. Así entendida esta posición de Foucault, la transformación ética del individuo sería también el primer paso necesario para la transformación social y política. Este punto de vista podría aportar resultados muy interesantes analizándose desde la concepción foucaultiana de la microfísica del poder; pues probablemente, como propone Frédéric Gros, lo que nos está planteando Foucault es que “la revolución será ética.”<sup>209</sup>

Concretando más en los Cínicos, durante la clase del 14 de marzo de 1984 en el curso del *Collège de France*, Foucault hizo referencia a un motivo que suscita su interés específico en ellos:

“En esta perspectiva, el cinismo, como figura particular de la filosofía antigua pero también como actitud recurrente a lo largo de toda la historia occidental, plantea imperiosamente, [bajo] la forma del escándalo, la cuestión de la vida filosófica. El hecho de que el cinismo siempre sea a la vez interior y exterior a la filosofía (familiaridad y extrañeza del cinismo con respecto a la filosofía que le servía de contexto, de medio, de contracara, de adversario, de enemigo), la constitución cínica de la vida filosófica como escándalo, todo esto es la marca histórica, la manifestación primera, el punto de partida de lo que fue, creo, la gran exteriorización del problema de la vida filosófica con referencia a la filosofía, a la práctica filosófica, a la práctica del discurso filosófico. Por eso el cinismo me interesa, y eso es lo que querría tratar de señalar por su intermedio. Advertirán en qué sentido su estudio puede, a mi entender, asociarse a la cuestión de las prácticas y las artes de existencia: es que fue la forma más rudimentaria y más radical a la vez en la cual se planteó la cuestión de esa forma particular de vida -que sólo es, por supuesto, una forma particular, pero de suma importancia y central por los problemas que suscita- que es la vida filosófica.”<sup>210</sup>

A mi parecer, en este motivo de interés podría quedar expuesta la gran aportación que, desde el estudio de Foucault, podría hacer el Cinismo a la filosofía del presente. Como hemos visto en el desarrollo del capítulo 5, el Cinismo es la escuela que destaca por llevar el principio de la parrhesia hasta el extremo de la práctica, aplicando la doctrina Cínica hasta sus últimas

---

<sup>209</sup> Gros, F. y Levy, C. (eds). *Foucault y la filosofía antigua*. Nueva Visión. Argentina. 2004. p.10.

<sup>210</sup> Foucault, M. *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010. p.249.

consecuencias de la vida. Foucault también hacía referencia a la militancia filosófica del Cínico, como una práctica de la filosofía que prácticamente se convierte en un proyecto vital para el filósofo; e incluso en algunos momentos llegaba a describir la práctica filosófica de Diógenes (basándose en Epicteto) como una “misión” de la que el Cínico no puede evadirse, pues su existencia es consustancial a su propia forma de concebir el mundo.

En el trasfondo de esta interpretación del sabio Cínico que hace en el curso del *Collège de France*, así como en ese interés del propio Foucault por la búsqueda de una nueva ética, parece residir una cierta añoranza por la vida filosofía, una vida en la que el filósofo aplicaba con valentía sus propios principios a su propia experiencia cotidiana, aun con los riesgos y sacrificios que pudiera conllevar. Tal vez, con este interés por las éticas de la Antigüedad, Foucault también esté buscando -como Sloterdijk- una revalorización del ámbito práctico en la filosofía contemporánea.

### **7.3 Filosofar como un perro con Onfray.**

En el capítulo 6 hemos visto como Michel Onfray reconocía abiertamente su inspiración en la Grecia de la Antigüedad para su filosofía contemporánea; y especialmente en los Cínicos, unos filósofos que aparecen recurrentemente en el trasfondo de muchas de sus obras. En Onfray encontramos un estudio específico del perfil filosófico del sabio Cínico que representa bastante bien, en líneas generales, la interpretación de estos filósofos que hemos construido en el siglo XX: escandalosos, irreverentes y polémicos al mismo tiempo que intelectuales, combativos y éticamente íntegros. Destaca Onfray el individualismo de la filosofía Cínica, interpretando su ética como una modalidad propia del hedonismo y su política como una posición individual desde la que luchar contra toda forma de poder opresor.

Una de las cosas que mejor hemos valorado en su estudio monográfico es que, en Onfray, observamos claramente el intento de aplicación de valores o principios Cínicos a una teoría filosófica actual, como hemos visto por ejemplo en su propia teoría ética hedonista. De los tres filósofos antes estudiados, Onfray es el que más explícitamente habla sobre lo que pueden aportar los Cínicos al ejercicio filosófico contemporáneo; de hecho, incluso lo aborda en varias obras distintas. Tomando como punto de partida el prólogo de *Filosofar como un perro*, Onfray dice esto sobre el sentido contemporáneo de llevar una vida Cínica:

“Llevar una vida filosófica bajo el signo del cinismo, ¿qué significa? ¿Masturbarse en la vía pública? ¿Arrastrar un arenque con una cuerda? ¿No parar de tirarse pedos en cualquier lado? ¿Escupirle en la cara a cualquiera que pudiera llegar a merecerlo? ¿Comer carne humana? No, claro que no, es demasiado fácil... Sería patético copiar, imitar, calcar, seguir a un maestro como un discípulo servil, igual que la sombra se pega a un objeto bajo el sol. Se trata de inventar modalidades existenciales cínicas en un mundo en el que *la forma* ha cambiado, ¡y cómo!, pero en el que *el fondo* sigue siendo el mismo: siempre existirán los señores importantes a los que hay que sonarles la nariz, los profesores ciruela, los poderosos arrogantes y los que compran filósofos tal como se compran esclavos, a los que hay que aclararles que preferimos el sol antes que sus luces artificiales, los que nos impiden vivir y que merecen una buena patada en el culo, los vendedores de falsas novedades que deberíamos abofetear con urgencia...”<sup>211</sup>

En esta interesante cita, Onfray expone claramente en qué consiste adoptar una posición Cínica en el mundo contemporáneo. En primer lugar, practicar el Cinismo debe escapar de los viejos tópicos que se popularizaron con las anécdotas callejeras relatadas sobre los integrantes de esta escuela. Adoptar una posición Cínica no se queda en el recurso fácil de imitar las acciones escandalosas de aquella escuela, pues en la pura copia de aquellas acciones no hay lección ni aprendizaje alguno. Los tiempos han cambiado, la cultura y nuestro contexto social son ahora distintos respecto a la Grecia antigua, por lo que aquellas viejas técnicas Cínicas ya no son útiles en nuestro mundo contemporáneo. Ahora bien, sigue habiendo algo en común con aquella época, pues seguimos conviviendo con algunos problemas dentro de nuestra cultura a los que ya se enfrentaron los Cínicos en su momento. Así, lo que propone Onfray es algo parecido a una reinención de aquel Cinismo clásico, reinventando nuevas estrategias pero manteniendo el antiguo espíritu Cínico de la búsqueda de la libertad y la felicidad mediante una razón insumisa aplicada a la vida.

La explicación aportada en esta cita viene a ser muy semejante a la que Onfray expone en la conclusión de *Cinismos* (el libro monográfico que dedica a los Cínicos), donde el filósofo galo ve a Diógenes como un pensador que perfectamente podría estar integrado en el panorama filosófico del presente. En dicha conclusión, Onfray también expone la idea de que el Cinismo contemporáneo no debe basarse en la simple réplica de las viejas groserías que popularizaron esta escuela, sino que debe haber cierta renovación de las prácticas Cínicas para poder adaptarlas al mundo contemporáneo. Ahora bien, en la conclusión de *Cinismos*, Onfray expone -con algo más de precisión- cuáles son aquellos principios de la filosofía Cínica que podemos aprender para tomarlos como referencia en la actualidad, e incluso se aventura a mencionar unas breves líneas sobre la labor que les espera a “los nuevos Cínicos”:

---

<sup>211</sup> Onfray, M. *Filosofar como un perro*. Capital Intelectual. Buenos Aires. 2013. p.14.



“Los cínicos aprenden a vivir, a pensar, a existir y a obrar ante los fragmentos del mundo real: cuando se encuentran con la muerte, el placer o el deseo. Enseñan la insolencia frente a todo lo que se engalana con las plumas de lo sagrado: lo social, los dioses, la religión, los reyes y las convenciones. La filosofía cínica se preocupa por las cosas cercanas y desacredita todas las empresas que privilegian el espíritu de seriedad.

Los nuevos cínicos podrían decirnos en qué aspectos somos aún piadosos, sabrían castigar la necesidad, desesperar de los lugares comunes, invitar a la singularidad pura, desconfiar de las empresas gregarias y promover la verdad de lo singular. Con ellos, descubriríamos una alternativa al espíritu de gravedad, a los mercaderes del apocalipsis y a los teóricos del nihilismo.”<sup>212</sup>

En estos dos párrafos se destacan dos ideas bastante representativas de la interpretación del Cinismo que hace Onfray. En el primero, describiendo esos principios Cínicos, nos muestra una filosofía cercana a los problemas comunes del mundo real y conectada con la vida y la práctica de la existencia individual. Describe una filosofía de corte insolente, que desconfía de todas aquellas grandilocuentes problemáticas que se generan dentro de las instituciones clásicas de la cultura. En el segundo párrafo es donde se habla sobre ese lugar de los nuevos Cínicos, siguiendo esa idea -muy propia de Onfray- de que estos filósofos cumplen una función importante de denuncia social a través de su crítica pública de la cultura. Desde un punto de vista muy nietzschiano, Onfray parece presentar a los nuevos Cínicos como aquellos filósofos que vienen a revalorizar la creencia en el mundo real, en firme oposición a los grandes discursos de la negación del mundo o de la salvación eterna.

En definitiva, Onfray emplea la bonita metáfora de “filosofar como un perro” (de clara inspiración Cínica) queriendo transmitir que la práctica de la filosofía en la actualidad debe caracterizarse por la ferocidad de su carga crítica, incluso llegando al “mordisco” (un mordisco metafórico, no real como los que se cuenta que daba Diógenes a sus rivales) si fuera necesario. Como ya hemos visto, Onfray da mucha importancia al aspecto subversivo del Cinismo, siendo uno de los valores que más reivindica para la filosofía contemporánea de los nuevos Cínicos. Este elogio de la insumisión ante el poder opresivo, de la rebeldía ante la servidumbre de las masas y de la individualidad ante las convenciones sociales, nos aproxima a aquella concepción de la filosofía que se desprende de un testimonio que recoge Diógenes Laercio sobre Crates: “Decía [Crates] que hay que filosofar hasta el momento en que los generales le parezcan a uno conductores de asnos.”<sup>213</sup>

---

<sup>212</sup> Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002. p.197.

<sup>213</sup> Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.352. [DL VI, 92]

## 7.4 Diógenes como prototipo del intelectual ilustrado en Shea.

En el capítulo 3, al tratar la relación entre el Cinismo y la Edad Moderna, hemos trabajado la tesis planteada en *The Cynic Enlightenment* por Louisa Shea. En esta obra, Shea no propone una reivindicación o relectura contemporánea propia de la filosofía Cínica para el presente, pues principalmente plantea un estudio histórico de las condiciones que llevaron a la recuperación de la filosofía Cínica durante la Ilustración francesa del siglo XVIII, y la influencia de esta recuperación en el siglo XX a través de la Escuela de Frankfurt, Sloterdijk y Foucault. A pesar de ello, en la conclusión de dicha obra, Shea expone algunas interesantes reflexiones sobre el legado que puede aportar la antigua escuela Cínica a la filosofía del presente:

“El cinismo moderno tal y como surge al final del siglo XVIII indica una desilusión con la modernidad y una amarga aceptación del fracaso de la historia para hacer cumplir bien las promesas del pensamiento de la Ilustración. El renacimiento del antiguo Cinismo entre los pensadores del siglo XX señala en cambio un deseo por combatir la apatía y por insuflar una nueva vida en la tradición filosófica heredada de los philosophes. Para Michel Foucault y Peter Sloterdijk, el Cinismo funciona como la clave para inventar una relación diferente con la Ilustración. Escribiendo en reacción al percibido fracaso de la Ilustración en la Europa de posguerra y la resultante autoproclamada impotencia de la crítica, ellos acuden al Cinismo como una alternativa a la dialéctica negativa de Adorno y a la ética del discurso de Habermas, una tercera forma de concebir la tarea filosófica de la modernidad.”<sup>214</sup>

Según la tesis de Shea, el interés por el Cinismo en el siglo XX podría haber surgido -al igual que en el siglo XVIII- por la intención de desarrollar los ideales de la Ilustración, es decir, derribar los falsos discursos sobre los que se asienta la cultura en virtud de la razón. Según plantea Shea, el Cinismo fue recuperado y reintroducido en primera línea de los debates filosóficos de la Edad Moderna por los philosophes, aquellos intelectuales de la Ilustración francesa que en el siglo XVIII entendieron el Cinismo como un primer modelo de Ilustración arcaica puesta en práctica en la Antigüedad, ya que pretendía derribar los falsos mitos de su época. Siguiendo el hilo de la Escuela de Frankfurt y de Sloterdijk, Shea considera que la filosofía contemporánea es continuadora del proyecto ilustrado, partiendo de la idea de que el siglo XX es también un periodo de crisis cultural en el que los nuevos mitos -derivados de aquel fracaso del proyecto ilustrado- nos han llevado a experimentar los grandes infortunios de la civilización occidental en nuestra historia más reciente.

---

<sup>214</sup> Shea, L. *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the salon*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore, MD. 2010. p.198. (Traducción: Adrián Baquero)

Según este planteamiento, lo que habría en común entre el siglo XVIII y el siglo XX es una crisis del modelo cultural occidental, y los esfuerzos de la filosofía por superar los falsos modelos tradicionales de la época e imponer la razón como única vía de conocimiento de la realidad. Y, en ambos siglos, el interés de los filósofos en el Cinismo se debería a que consideran a Diógenes de Sinope como un intelectual portador de los valores ilustrados más elementales. Así, la actitud del sabio transgresor, crítico y racional que observamos en las anécdotas relatadas sobre Diógenes, le habrían convertido en el prototipo de filósofo a tomar como referencia por parte de los intelectuales ilustrados, y podría estar siendo también un modelo a seguir actualmente por parte de los filósofos contemporáneos.

A raíz de esta idea, Shea propone una reflexión al final de la conclusión de *The Cynic Enlightenment* que revela una interesante cuestión que puede abrir el Cinismo en el ejercicio filosófico contemporáneo:

“La especificidad filosófica del Cinismo radica precisamente en su problemática combinación de lo moral y lo satírico, lo virtuoso y lo grosero. Esto es lo que hace de Diógenes una interesante figura para discutir el papel del intelectual moderno: el responde a la aspiración de enfrentarse valientemente a las injusticias que asolan la sociedad incluso cuando nos fuerza a una confrontación directa con los aspectos más oscuros de la voluntad de cambiar el mundo.”<sup>215</sup>

Entendido así, la investigación de las biografías de los filósofos Cínicos podría plantearnos una interesante reflexión sobre el papel del intelectual en el siglo XXI, como Shea considera que ocurrió con los ilustrados franceses en el siglo XVIII cuando leyeron a los Cínicos. Esta reflexión podría plantearse desde el punto de vista de qué tipo de sabiduría debe practicarse en este nuevo contexto histórico, social y cultural en el que nos encontramos actualmente, una sabiduría que algunos de los filósofos estudiados en la presente tesis consideran que podría ir en consonancia con los valores prácticos del Cinismo. También podría extenderse esta cuestión reflexionando sobre cuál debería ser el papel del filósofo en la sociedad a la que pertenece, algo sobre lo que algunos filósofos trabajados en esta tesis (como Foucault o Onfray) también han planteado desde sus propios estudios del Cinismo. Al fin y al cabo, tanto en el siglo XVIII como en el XX, Diógenes ha sido tomado como el modelo ideal de sabio comprometido en vida con su causa filosófica, y en la actualidad sigue siendo el prototipo de pensador en acción con el que muchos intelectuales contemporáneos se quieren identificar.

---

<sup>215</sup> Shea, L. *Op. cit.* p.200. (Traducción: Adrián Baquero)

## 7.5 El perro celestial de Cioran.

En el capítulo 1, respecto a la relación entre la mendicidad y la filosofía, hemos hablado de Emil Cioran, un filósofo contemporáneo en el que también encontramos algunos comentarios positivos sobre el Cinismo. Al igual que ocurre en otros autores que hemos trabajado, en Cioran no vamos a encontrar un estudio monográfico sobre los Cínicos, pues solamente encontramos unas cuantas referencias puntuales salpicadas en varias de sus obras. Además, en dichas obras también encontramos referencias al cinismo vulgar, lo cual puede llevar a confusión al lector pues emplea el término “cinismo” (con minúscula) para referirse tanto al sentido filosófico como al sentido coloquial. De todas las referencias al Cinismo filosófico vamos a centrar nuestra atención en un pequeño texto incluido en el *Breviario de pobredumbre* titulado “El perro celestial”, título que alude a unos versos que el poeta Cércidas de Megalópolis<sup>216</sup> escribió sobre la muerte de Diógenes de Sinope. En este breve texto encontramos la mejor muestra del elogio al Cinismo de Cioran:

“Que el mayor conocedor de los humanos haya sido motejado de *perro* prueba que en ninguna época el hombre ha tenido el valor de aceptar su verdadera imagen y que siempre ha reprobado las verdades sin miramientos. Diógenes ha suprimido en él la *fachenda*. ¡Qué monstruo a los ojos de los otros! Para tener un lugar honorable en la filosofía, hay que ser comediante, respetar el juego de las ideas y excitarse con falsos problemas. En ningún caso el hombre tal cual es debe ser vuestra *tarea*.”<sup>217</sup>

Como se percibe en esta cita, en la línea de otras referencias al Cinismo que encontramos en otros textos suyos, Cioran tiene en gran consideración a Diógenes de Sinope, reconociéndolo como el mayor conocedor del ser humano. Al igual que hace en otros momentos de su obra, Cioran aprovecha este texto para desarrollar su crítica de la filosofía hegemónica. En esta línea, ensalza el ejercicio filosófico de Diógenes interesado únicamente en el conocimiento del ser humano; mientras que critica a la filosofía hegemónica que se desentiende del ser humano para perderse en los falsos problemas, sometiéndose a las dinámicas y convenciones propias de dicha disciplina. Con esta crítica, muy en la línea de toda la crítica a la filosofía académica contemporánea que habitualmente encontramos en sus textos y entrevistas, Cioran parece tomar la práctica filosófica del Cínico como el modelo de una filosofía alternativa basada en el conocimiento de lo realmente importante: el ser humano y los problemas filosóficos que le afectan en su existencia. Pues, como vimos en el capítulo 1 con “el mayor filósofo de París”, Cioran concibe la filosofía como la reflexión sobre la vida.

---

<sup>216</sup> Podemos encontrar dichos versos recogidos por Diógenes Laercio en: Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.343. [DL VI, 76-77]

<sup>217</sup> Cioran, E. M. *Breviario de pobredumbre*. Madrid. Taurus. 1985. p.83.

Al final del texto “El perro celestial” podemos encontrar otra interesante reflexión que nos puede dar otra pista sobre la aportación del Cinismo al ejercicio filosófico contemporáneo:

“Tenemos que agradecer el azar que le hizo nacer [a Diógenes] antes de la llegada de la Cruz. ¿Quién sabe si, injertada en su desapego, una malsana tentación de aventura extrahumana le hubiera inducido a llegar a ser un asceta cualquiera, canonizado más tarde y perdido en la masa de los bienaventurados y del calendario? Entonces es cuando se hubiera vuelto loco, él, el ser más profundamente normal, porque estaba alejado de toda enseñanza y toda doctrina. Fue el único que nos reveló el rostro repugnante del hombre. Los méritos del cinismo fueron empañados y pisoteados por una religión enemiga de la evidencia. Pero ha llegado el momento de oponer a las verdades del Hijo de Dios las de este «perro celestial», como le llamó un poeta de su tiempo.” <sup>218</sup>

En este fragmento, nuevamente, encontramos un elogio del Cinismo como sabiduría alejada de toda doctrina, con capacidad para mostrar al ser humano en su auténtica naturaleza. Lo curioso de esta cita es que, en esta ocasión, Cioran valora positivamente el Cinismo como una sabiduría surgida antes del cristianismo, una filosofía que tal vez no hubiera podido surgir tras el dominio del cristianismo en nuestra cultura. Con la frase final, Cioran hace alusión a una posible aplicación contemporánea del Cinismo como una sabiduría en oposición al cristianismo, una filosofía que podría ayudar a derribar los restos del cristianismo que quedan en nuestra cultura, y también aportaría un enfoque pagano a la construcción del pensamiento poscristiano.

En definitiva, estos dos fragmentos aquí mencionados exponen dos posibles aportaciones que el Cinismo puede hacer al ejercicio filosófico contemporáneo según Cioran: en primer lugar, que la filosofía se ocupe de lo propiamente humano (la vida), y en segundo lugar que el enfoque pagano de la filosofía nos pueda servir para superar la influencia cristiana en nuestro pensamiento.

## **7.6 Una breve nota sobre el Cinismo de Glucksmann.**

Aunque no ha sido mencionado hasta el momento, en la obra del recientemente fallecido André Glucksmann (1937-2015) también encontramos un libro en el que el Cinismo tiene una importante presencia: *Cinismo y pasión*. En este libro, Glucksmann reflexiona sobre el lugar de la filosofía en tiempos de crisis, conectando su crítica de la filosofía contemporánea con la reflexión filosófica llevada a cabo durante algunos periodos históricos de crisis en nuestra cultura occidental.

---

<sup>218</sup> Cioran, E. M. *Op.cit.* p.84.

A diferencia de otros autores aquí trabajados, en Glucksmann no se percibe con claridad una propuesta consistente de interpretación del Cinismo en clave contemporánea, pero en su obra si vamos a encontrar un conjunto de reflexiones cruzadas entre la filosofía de la Grecia antigua (recurriendo bastante a los Cínicos) y el pensamiento contemporáneo, unas reflexiones que pueden aportar algunas ideas sobre su interpretación del Cinismo en relación con la filosofía actual.

Con la intención de obtener una breve idea general del enfoque que le da Glucksmann a su interpretación del Cinismo, podemos atender a la siguiente cita en la que queda bien sintetizado:

“¡Cambiar la moneda! Al enunciar el imperativo, el cinismo occidental se desliza en un poder libre de toda censura exterior, se encuentra incluso delimitando y modificando, a través de su dinámica interna, lo que cuenta y lo que no cuenta. Así que ya no es el cinismo lo que se adapta al mundo, sino éste el que comienza a girar en torno a un centro cínico. Devorando carne cruda o copulando en público, Diógenes pretende menos volver a un pseudo hombre natural que situarse como transformador de las costumbres, gran maestro de la Bolsa de los usos y costumbres, director general de una multinacional que trafica con la euromoral como otros se desarrollan en el eurodólar. Su verdad no culmina en la impotencia de un relativismo, sino en la capacidad de ponerlo todo en relación.”<sup>219</sup>

Este fragmento revela algunas ideas interesantes de la concepción que tiene Glucksmann del Cinismo antiguo, ideas que también podrían ser bastante representativas de algunos valores que otros autores han empleado para su composición del Cinismo contemporáneo. Me refiero a esa frase en la que da a entender que la prioridad del Cinismo que practica Diógenes no sería el devolver al ser humano a la naturaleza, sino que lo realmente definitorio del Cinismo sería la transformación de las costumbres. En este sentido, el enfoque de Glucksmann viene a reforzar la tesis contemporánea de que el Cinismo antiguo proponía algo más complejo que la simple vuelta a la animalidad, pues principalmente propondría el cuestionamiento y transgresión de las convenciones sociales y culturales que nos definen. Esta sería, realmente, la función importante del Cinismo en la actualidad.

Por tanto, en la línea de lo que también proponen otros autores contemporáneos con la metáfora del cambio de valor de la moneda, el Cinismo sería visto como un arcaico nietzschianismo en el que la práctica de esta filosofía conlleva una transvaloración de los valores establecidos. Así, el Cínico según Glucksmann es aquel filósofo capaz de establecer su propio sistema de valores libre de la influencia de convenciones, elaborando su propia verdad a partir de dichos valores. De alguna manera, esa sería la difícil tarea que le depara al sabio Cínico en el mundo contemporáneo, donde estamos constantemente influenciados por multitud de convenciones a lo largo de toda nuestra vida.

---

<sup>219</sup> Glucksmann, A. *Cinismo y pasión*. Anagrama. Barcelona. 1982. p.154.

## 7.7 ¿Cómo podría la filosofía contemporánea ser Cínica?

En este capítulo hemos hecho un breve repaso de seis propuestas filosóficas del siglo XX que, directa o indirectamente, proponen una reflexión sobre lo que el Cinismo antiguo podría aportar al ejercicio filosófico contemporáneo. Con el fin de no repetirnos demasiado en las ideas (y para evitar alejarnos demasiado del propósito inicial de este capítulo), en estos seis apartados hemos destacado simplemente las ideas más características de la propuesta de cada autor, pero vamos a aprovechar esta conclusión para exponer algunas ideas generales que podemos encontrar en común en varias de estas propuestas. Estas ideas en común se exponen a continuación sin seguir ningún orden de importancia ni prioridad.

La primera idea en común destacable sería la reivindicación de la unión entre teoría y praxis, sin duda una de las ideas más recurrentes que encontramos en los autores que investigan el Cinismo, y también al investigar otras sabidurías de la Antigüedad. En el modelo de sabio de este periodo se produce una relación de coherencia entre el pensamiento y la vida, presentándose casi como dos caras de una misma moneda. Es algo que vemos llevado al extremo en los sabios Cínicos: adoptan una forma de vida en completa concordancia con su doctrina, lo cual les lleva a cambiar radicalmente sus hábitos de vida e incluso a prescindir de ciertos beneficios (propiedades, riquezas, familia, etc) de la cultura para ser consecuentes con su forma de concebir el mundo. Esta relación de coherencia vital desata un enorme interés por parte de los investigadores contemporáneos que miran con cierta añoranza a estos sabios, probablemente debido a que en la actualidad vivimos en una cultura que nos ha educado en la separación de nuestro pensamiento y nuestra forma de vida, dos dimensiones de nosotros mismos que no necesariamente deben ir en concordancia para alcanzar el éxito o la felicidad en el mundo contemporáneo (más bien lo contrario). De tal forma, intentar hoy aplicarnos como principio ético el que nuestro pensamiento sea coherente con nuestra vida podría ser una manera de superar ese “cinismo” vulgar predominante en nuestra cultura, que antepone el bienestar egoísta a los valores éticos propios de la persona. Y, además, esto podría suponer un gran empuje para reconciliar el pensamiento contemporáneo con la filosofía práctica, pues una de las denuncias comunes en varios de los autores aquí trabajados es que el modelo de filosofía práctica ha entrado en crisis en la contemporaneidad. Para estos filósofos que reivindican ciertos valores Cínicos, parece una prioridad clara el que la filosofía vuelva a ocuparse de los problemas que afectan directamente al ser humano, y que tenga la posibilidad de ofrecer algún tipo de orientación o directriz para guiar la vida según el viejo concepto de la virtud.

En segundo lugar, otra idea común es que el Cinismo vendría a reforzar el carácter crítico, subversivo y transgresor de la filosofía. Es tal vez la mayor innovación que se produce en la relectura contemporánea de esta escuela, y que convierte al sabio Cínico en un rebelde adalid de la revolución. Para ello, los autores contemporáneos tienden a dar mayor relevancia (dedicando mayor extensión en sus trabajos) a aquellas anécdotas que describen las confrontaciones directas entre Diógenes de Sinope y Platón (como representante de la filosofía hegemónica de su tiempo), y también a la archicomentada anécdota del encuentro entre Diógenes y Alejandro. La mayoría coinciden en que el valor más destacable que ha conservado la filosofía Cínica a lo largo de su historia es su potencia crítica, especialmente en la crítica de las convenciones y del poder. Como hemos dicho que en el Cinismo la teoría va acompañada de la praxis, esa crítica teórica siempre fue acompañada de una actitud y de unos hábitos de vida en la línea subversiva del rechazo de las dinámicas culturales a las que se oponen. En definitiva, en la actualidad estamos viviendo una etapa en la que concebimos que la filosofía debe ser eminentemente crítica, por lo cual la potente carga crítica del Cinismo puede ser una buena referencia a tener en cuenta e inspirar el avance de una filosofía transgresora en la actualidad. Por ello tampoco es de extrañar el que estos autores hayan visto en Diógenes una primera iniciativa nietzschiana de la transvaloración de todos los valores.

En tercer lugar, en estas propuestas contemporáneas del Cinismo filosófico también es común encontrar una exaltación de la racionalidad como principal elemento de explicación de la realidad. Por ello hemos visto que Diógenes se había convertido en una especie de ídolo o referente a seguir por parte de los intelectuales de la Ilustración, que vieron en el Cínico a un sabio que lograba analizar la realidad desde la más mundana racionalidad libre de supersticiones. Los intérpretes modernos del Cinismo exaltan también su carácter ateo, apolítico, ajeno a las grandes doctrinas filosóficas e incrédulo de los grandes mitos. Dicho rechazo va en parte implícito en su crítica de las convenciones culturales, que convierten al Cínico en un sujeto que experimenta el mundo únicamente a través de su propia racionalidad, y se basa únicamente en ella para guiar su vida. Esto hace del Cínico un ser epistemológicamente racional, al mismo tiempo que éticamente libre, pues no se deja llevar ni guiar por ninguna influencia externa ni metafísica, solo por sí mismo.

Y en cuarto lugar, aunque muy relacionado con los dos puntos anteriores, hay otro rasgo interesante que destacan varios investigadores contemporáneos: el que el Cinismo puede aportar una interesante crítica del cristianismo. Desde un punto de vista Cínico contemporáneo, el cristianismo sería una de las convenciones más poderosas y alienantes que ha habido en nuestra historia, que incluso actualmente sigue teniendo un enorme poder de influencia en nuestra cultura



occidental, construida principalmente sobre valores cristianos. El Cínico contemporáneo, sembrando la desconfianza en la cultura y atacando a las convenciones sobre las que se sustenta, tiene una ardua tarea en la actualidad. Por ello, los filósofos contemporáneos han visto en los Cínicos a unos buenos aliados que pueden aportar cierta inspiración pagana tanto en la labor de desmontaje del cristianismo como en la labor de construcción de un pensamiento poscristiano.



## Capítulo 8:

### Cinismos contemporáneos.

En los últimos capítulos hemos analizado la recepción del Cinismo en la filosofía del siglo XX, así como las posibles enseñanzas que esta escuela de la Antigüedad podría aportar para el ejercicio filosófico contemporáneo. Ahora bien, como hemos comentado en el capítulo 2, el Cinismo se ha transmitido por la historia a través de varias tradiciones. La principal tradición a través de la cual las ideas de los Cínicos han trascendido históricamente es la tradición filosófica, pero se dan otras vías. Esto supondría decir que el Cinismo también ha sobrevivido históricamente en otros rincones de la cultura, como en el arte, en el lenguaje o incluso en el imaginario popular colectivo. Un ejemplo sería el refrán popular castellano que dice “el movimiento se demuestra andando”, frase que escuchamos a nivel cotidiano para expresar la necesidad de pasar de las palabras a los hechos. Según se cuenta, esta frase podría estar atribuida a Diógenes de Sinope, pues Diógenes Laercio relata<sup>220</sup> que el Cínico, pretendiendo argumentar contra los filósofos que negaban la existencia del movimiento, se levantó y caminó.

En esta línea de investigación, en el presente capítulo la intención es analizar algunas reflexiones propias del pensamiento contemporáneo que, salvando las distancias, también fueron planteadas en el contexto Cínico antiguo. También analizaremos movimientos colectivos actuales que pueden recurrir a ciertas ideas, técnicas o estrategias Cínicas en el mundo contemporáneo, sin pretender demostrar que exista en ellos una auténtica influencia directa de los filósofos Cínicos antiguos. Con ello, procuraremos analizar qué podría aportar la escuela Cínica al debate contemporáneo, intentando ubicar el posible enfoque de una teoría Cínica en la actualidad.

---

<sup>220</sup> En: Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.324. [DL VI, 39]

## 8.1 Cinismo y cosmopolitismo.

Uno de los conceptos más interesantes que encontramos asociados a la tradición Cínica es el de cosmopolitismo. Su interés se debe a dos razones: en primer lugar porque estamos ante un concepto de uso popular en las lenguas modernas que parece haber sido creado por el propio Diógenes de Sinope, pues un testimonio atribuido a él es la primera referencia escrita a este concepto que se ha encontrado. En segundo lugar, es también interesante porque el cosmopolitismo es una corriente de pensamiento muy extendida en la actualidad -en muy diversas formas- que se inicia en la escuela Cínica. El origen de toda esta cuestión radica en un escueto testimonio que recoge Diógenes Laercio: “Preguntado que de dónde era, [Diógenes] respondió: «Cosmopolita».”<sup>221</sup>

Atendiendo a su sentido etimológico, Diógenes de Sinope hizo un juego de palabras en griego con los conceptos *kósmos* (universo o mundo) y *polites* (ciudadano), dando como resultado este término que puede traducirse literalmente como “ciudadano del mundo” o “ciudadano del universo”. Este sentido es parecido al que le atribuimos actualmente al mismo término, pues calificamos a alguien de “cosmopolita” cuando su pensamiento y su modo de vida es abierto, es decir, que no se limita a las ideas o costumbres concretas de una cultura o de un país.

Desde el punto de vista biográfico, es posible encontrar explicación a este cosmopolitismo de Diógenes, pues como ya conocemos por anteriores menciones, fue expulsado de su ciudad natal a causa de una falsa acuñación de moneda llevada a cabo por su padre, quien actuó malaconsejado por el Oráculo de Delfos. El resultado es que ambos fueron exiliados de la ciudad de Sinope, lo que llevó a Diógenes a iniciar una nueva vida en Atenas donde entró en contacto con Antístenes y con la filosofía Cínica. Teniendo en cuenta que en Grecia la pertenencia a una ciudad suponía una importante referencia moral en la identidad del sujeto, la expulsión de una ciudad significaba una de las mayores deshonras, al privar al sujeto de esa identidad cultural que lo constituía en gran medida. Por ello, se podría decir que Diógenes fue conducido a su cosmopolitismo al perder su patria natal y al no identificarse con otra patria posteriormente, pues, aunque fue a vivir a la ciudad de Atenas se desvinculó por completo de las prácticas políticas y culturales de la ciudad, siguiendo el precepto Cínico de la vida al margen del *nómos*. Por lo tanto, en el Cinismo hablamos de una ausencia de patria que sobrepasa lo meramente político, pues se concibe más bien como un estado ontológico del ser humano en el mundo. Y además hablamos de una ausencia de patria voluntaria, pues aunque ha sido expulsado de Sinope, es el propio Cínico el que decide no integrarse en ninguna otra patria.

---

<sup>221</sup> Laercio, D. *Op. cit.* p.336. [DL VI, 63]

## Los distintos sentidos del cosmopolitismo Cínico.

Dejando a un lado esta interpretación biográfica, entre los especialistas que investigan el Cinismo antiguo vamos a encontrar diversas líneas de interpretación filosófica del cosmopolitismo de dicha escuela. Louisa Shea, quien trabaja sobre esta diferenciación en su libro *The Cynic Enlightenment*, reduce estas diversas líneas de interpretación a dos, que define como “positiva” y “negativa”. Así explica Shea la concepción negativa al introducir la cuestión del cosmopolitismo:

“Cuando le preguntaron de dónde procedía, se dice que Diógenes respondió acuñando un nuevo término: “Yo soy cosmopolita—un ciudadano del cosmos” (DL 6.63). Es importante para la historia del cosmopolitismo porque es el primer momento en que esta palabra aparece en griego. Esto es algo problemático porque el concepto, tal como aparece en los Cínicos, es por lo general negativo. La mayoría de los investigadores están de acuerdo en que el cosmopolitismo significa, para Diógenes, una forma de antipolítica. Los estoicos traducirían más tarde el cosmopolitismo Cínico como una visión moral, pero el término tal como aparece en el libro 6 del *Vidas* de Diógenes Laercio no parece abrazar el ideal de una humanidad común tanto como rechazar las limitaciones impuestas por pertenecer a una comunidad específica o por afiliación política.”<sup>222</sup>

Según lo expuesto en este libro, Shea se posiciona claramente en la interpretación negativa. La valoración de la teoría del cosmopolitismo se basa en una lectura política del Cinismo antiguo: para Shea es negativa en cuanto que, con esa “ciudadanía del mundo”, Diógenes rechaza el ideal de vida común dentro de un grupo político constituido. De esta forma, el cosmopolitismo Cínico se define como una actitud generalizada de rechazo de toda forma de *nomos*, algo que tiene una significación bastante más amplia de lo que puede parecer, pues implica el rechazo de la leyes, el rechazo a la participación en un proyecto político o comunitario, el rechazo de las costumbres y las tradiciones, etc. Shea refuerza este punto de vista con los argumentos de Tizio Dorandi, cuya investigación también concluye con una concepción negativa del cosmopolitismo Cínico:

“El cosmopolitismo de Diógenes no debe ser entendido en el sentido positivo del término (como una visión del cosmos entendido como una fraternidad universal), sino sólo en el sentido negativo del término; esta concepción expresa el completo desarraigo del hombre con respecto a todas y cada una de las comunidades históricamente constituidas y, por extensión, la negación del mismo concepto de ‘nación’.”<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> Shea, L. *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the salon*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore, MD. 2010. p.76. (Traducción: Adrián Baquero)

<sup>223</sup> Dorandi, T. *La Politeia de Diogène de Sinope*. Mencionado en: Shea, L. *Op. cit.* p.76. (Traducción: Adrián Baquero)

Por otra parte, encontraríamos la lectura positiva del cosmopolitismo, sobre la que Shea también habla brevemente en su libro:

“Algunos críticos como Ragnar Höistad, John Ferguson y John Moles han argumentado que el cosmopolitismo Cínico debería ser definido en términos positivos e interpretado no de una forma apolítica, sino como un “cosmopolitismo” en el sentido completo de la palabra. Tales lecturas marcan un punto importante al enfatizar la dimensión filantrópica del cosmopolitismo Cínico, pero este aspecto del pensamiento Cínico no debería ser entendido como incompatible con la naturaleza antipolítica del cosmopolitismo Cínico, evidente en la rígida analogía entre cosmopolitismo, exilio y el impertérrito rechazo de Diógenes de todos los deberes cívicos.”<sup>224</sup>

Desde el punto de vista de Shea, una lectura positiva pasaría por una interpretación del cosmopolitismo Cínico como una posición “política”, en el sentido filantrópico de procurar el bienestar de otras personas además del suyo propio. El problema que esta posición plantea para Shea es cómo conciliar ese altruismo con las evidentes actitudes antipolíticas de los Cínicos que ella percibe en las anécdotas recogidas por Diógenes Laercio.

Una de las explicaciones más claras del cosmopolitismo positivo la expone el mencionado John Moles, quien reconoce el evidente rechazo de la *polis* por parte de Diógenes y Crates (los Cínicos más radicales) pero considera que eso no es razón suficiente para calificar de “negativo” todo su cosmopolitismo. De hecho, en su artículo “El cosmopolitismo cínico”,<sup>225</sup> Moles aporta varios argumentos en favor de una interpretación positiva, basándose principalmente en algunos testimonios concretos de Diógenes en los que no se da un rechazo rotundo de la política, y tomando como principal prueba la cita de DL VI 63 en la que se define a sí mismo como “cosmopolita”, pues ciertamente no niega una base política sino que formula su respuesta en positivo definiéndose como “ciudadano del cosmos”. Para Moles, el rechazo sistemático de los Cínicos por la *polis* tampoco es prueba suficiente para justificar una supuesta negatividad, pues también se podría concebir en favor de una revalorización política internacionalista que supere los estrechos límites dados en el sistema político clásico de la antigua Grecia. Siguiendo esta línea, Moles aclara que Diógenes se define a sí mismo como “ciudadano” de un área que engloba bajo el nombre de “cosmos”, una formulación que Moles ve como positiva en el sentido de que podría generar una concepción política que contemple y englobe todo aquello que se incluye dentro del cosmos; es decir, tanto lo humano como todo aquello que está más allá de lo humano (los animales, el medio ambiente, etc).

---

<sup>224</sup> Shea, L. *Op. cit.* p.77. (Traducción: Adrián Baquero)

<sup>225</sup> Publicado en: Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000. pp.142-162.

Lo que Moles pretende demostrar con estos argumentos es que el cosmopolitismo Cínico debe entenderse de forma positiva, siguiendo la formulación positiva con la que el propio Diógenes parece que lo concibe. El problema de estas pruebas es que, pudiendo demostrar esa posible formulación positiva, no revelan ni esclarecen el contenido propio que este cosmopolitismo pudo tener, pues, entre las anécdotas relatadas por Diógenes Laercio, solo encontramos algunas confusas y escuetas referencias a lo que podría haber sido una política Cínica. A pesar de ello, como veremos más adelante, Moles intentará dar forma a una propuesta política del cosmopolitismo Cínico a partir de lo que ahora conocemos de esta escuela, en la línea de una lectura positiva.

Sobre estas interpretaciones positivas, Shea introduce una curiosa advertencia a considerar:

“Cualquiera que sea el valor positivo que uno pueda impartir justamente al cosmopolitismo Cínico, se debe tener cuidado de no confundirlo con la visión estoica del mismo, y, por tanto, desconfiar de los primeros relatos estoicos sobre el cosmopolitismo Cínico, sobre los cuales se dibujan invariablemente los relatos positivos del cosmopolitismo Cínico.” <sup>226</sup>

Como continuador -en algunas cuestiones- de la escuela Cínica, el estoicismo temprano heredó la cuestión del cosmopolitismo con un desarrollo notablemente mayor, pues, mientras que en el Cinismo simplemente aparece formulado como una ingeniosa respuesta de Diógenes, en el estoicismo aparece articulado como una propuesta más consistente. El cosmopolitismo estoico, tal y como lo planteaba el propio Zenón de Citio (fundador de la escuela), criticaba la vida en una comunidad dividida en sistemas políticos con una notable diversidad de derechos entre ellos, proponiendo la posibilidad de una forma de vida bajo un orden global e incluso una ley y unos derechos semejantes para todos. Por lo tanto, en el estoicismo sí encontramos una propuesta claramente positiva que puede llevar a pensar que, como supuesta continuadora de los Cínicos, seguiría la línea iniciada anteriormente por ellos, pero por el momento no tenemos suficientes pruebas para confirmarlo.

En definitiva, ambas interpretaciones del cosmopolitismo Cínico parten de considerar a Diógenes como “ciudadano del mundo” y contemplan una evidente crítica de la política (entiéndase como *polis* o patria); la gran diferencia estriba en el valor que se da a esa crítica: los partidarios de la interpretación negativa consideran que dicha crítica queda en un simple ejercicio de negación y rechazo, mientras que los partidarios de la interpretación positiva consideran que dicha crítica podría desembocar en un nuevo proyecto o en una revalorización de la forma de concebir la política.

---

<sup>226</sup> Shea, L. *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the salon*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore, MD. 2010. p.77. (Traducción: Adrián Baquero)

## **Cinismo y naturaleza. El cosmopolitismo Cínico de John Moles.**

Siguiendo una interpretación positiva del cosmopolitismo, pasamos ahora a analizar el tipo de propuesta cosmopolita que John Moles concibe a partir de su lectura de los testimonios Cínicos. En el artículo “El cosmopolitismo cínico”, Moles expone algunos aspectos de su interpretación de esta teoría Cínica que nos van a resultar altamente interesantes para este estudio. Partiendo de la asociación entre virtud y naturaleza, Moles dice que: “Se relaciona con la «virtud» cínica, un estado definido como «vivir de acuerdo con la naturaleza» porque, como ya hemos visto, la *polis* es «contraria a la naturaleza».”<sup>227</sup>

Para Moles, el cosmopolitismo Cínico va plenamente ligado a la idea Cínica de la vida según la naturaleza, una formulación que no revela un sentido político, sino más bien un sentido moral. Por ello, Moles afirma que un posible “estado” político Cínico se limitaría a una posición moral, lo que en los filósofos Cínicos se traduce en la adopción de una forma de vida. Esta forma de vida es la de vivir conforme a la naturaleza considerando que toda la Tierra es el lugar que habita el Cínico, una posición que para Moles es tan ambigua que difícilmente puede definirse como positiva o negativa. En cualquier caso, este análisis moral parece invalidar el criterio para juzgar el cosmopolitismo Cínico como negativo solamente por una razón política, tal y como ha planteado Louisa Shea. Ahora bien, ¿qué entiende Moles por “naturaleza” en los Cínicos? La siguiente cita esclarece la respuesta:

“El cosmopolitismo cínico implica una actitud positiva hacia el mundo animal, en contraste con la mayoría de filósofos griegos. Como demuestra su voluntaria aceptación del término despreciativo «perros», los cínicos proponían a los animales como modelos de la verdadera vida «acorde con la naturaleza». Por supuesto que los cínicos solían comer animales, pero igualmente los animales podían comerse a seres humanos, y es un hecho conocido que Diógenes estaba incluso dispuesto a tomar en consideración el canibalismo. (...) Aquí parece que bordeamos la idea (que habría de tener consecuencias muy importantes) de que el universo es un organismo físico unificado.”<sup>228</sup>

Según la lectura de Moles, los Cínicos conciben la naturaleza en su sentido materialista y mundano, a diferencia de cómo se concibe en otras escuelas de la antigua Grecia. Como bien se indica en esta cita, esa admiración Cínica por la naturaleza se puede detectar en la relación de esta escuela con los animales, seres de los cuales aprenden e incluso toman su nombre. Como bien

---

<sup>227</sup> Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000. p.149.

<sup>228</sup> Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Op. cit.* p.151.



muestra Onfray en su libro *Cinismos*, la zoología Cínica va mucho más allá del perro, pues su particular estudio de los animales (cuyo comportamiento podían tomar como ejemplar) se extiende a muchas otras especies animales que también aparecen en las anécdotas y testimonios que se relatan de estos filósofos: ratones, peces, etc. Todo esto revela una relación con los animales muy poco habitual en las escuelas de la Antigüedad, y en general poco habitual en la sociedad de la época. En este momento, los animales eran considerados como especies inferiores ya que carecían de cultura (es decir, “*nomos*”, lo que para el pensamiento antiguo hacía superior a la especie humana respecto al resto de seres). Con los Cínicos, este punto de vista cambia, pues ellos ven a los animales como iguales, lo cual no resulta extraño ya que a ambos los une la misma ley: la ley natural, única ley válida para estos filósofos y única ley que rige en el mundo animal.

Es importante aclarar un detalle que Moles menciona pero no desarrolla extensamente, pues resulta altamente interesante: esta actitud positiva de los Cínicos respecto a la naturaleza no es exclusiva hacia los animales, sino que abarca el mundo natural en general. Moles habla de que dentro de esta concepción positiva del mundo natural podemos incluir -además de los animales- otros elementos naturales que también están muy presentes en las anécdotas Cínicas tales como los frutos que proceden de la tierra o de los árboles y que nos quitan el hambre, el agua que alivia la sed, e incluso el sol que da calor a Diógenes y que no quiere que Alejandro Magno le tape.

Otra cuestión que trata Moles sobre el cosmopolitismo tiene que ver con la relación que establece el Cínico con los dioses. Partiendo de ciertos testimonios recogidos por Diógenes Laercio en los que Diógenes de Sinope habla sobre divinidades, y apoyándose en algunas interpretaciones de la Antigüedad (como la de Epicteto) que conciben la labor que lleva a cabo el Cínico como una misión divina, Moles concluye lo siguiente:

“Esta «amistad» (*philia*) y «afinidad» (*homoiotēs*) entre los cínicos y los dioses implicaría que el cosmos es el hogar común de los dioses y de los sabios, y esta implicación queda sustancialmente confirmada por el silogismo de Diógenes ya citado. Podemos señalar de pasada que hay fragmentos cínicos en el sentido de que todo está impregnado de lo divino (...) y de que los seres humanos en general han sido dotados por los dioses de «intelecto» (*nous*), «razón» (*logos*) o «juicio» (*gnōmē*).”<sup>229</sup>

Moles cree que el cosmopolitismo Cínico es también una expresión de la religiosidad Cínica, entendiendo una relación cercana entre los dioses y los Cínicos que cohabitan un espacio (el *kósmos*) que podemos entender ahora como “universo”. Moles es consciente de que se está

---

<sup>229</sup> Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Op. cit.* p.153.

introduciendo en una cuestión conflictiva para los estudios contemporáneos de la filosofía Cínica, pues buena parte de los especialistas de finales del siglo XX que han estudiado esta escuela han destacado precisamente el carácter crítico de la religión que se desprende de la lectura de ciertos testimonios del libro sexto de Diógenes Laercio; testimonios en los que los Cínicos se burlan del culto a los dioses, infravaloran la labor de los sacerdotes, desprecian templos y costumbres, etc. Sin ir más lejos, en el propio libro de *Los cínicos* podemos encontrar un artículo firmado por la especialista Marie-Odile Goulet-Cazé titulado “La religión y los primeros cínicos”<sup>230</sup> en el que precisamente se habla sobre el desinterés de los primeros Cínicos por los asuntos divinos y sobre la potente carga crítica de las creencias religiosas que aparentemente muestran los filósofos Cínicos en varias anécdotas. En esta línea, encontraremos algunos autores que ven a Diógenes como un pionero del ateísmo, aunque Goulet-Cazé lo ubica más como un agnóstico:

“En lo que se refiere a Diógenes, sin duda sería una equivocación adjudicarle un ateísmo que muy probablemente fue invención de sus enemigos. El problema no consiste en que los dioses existan o no, y por consiguiente la cuestión no le interesa. Manifiesta un franco agnosticismo al respecto. Por otro lado, está apasionadamente interesado en ser feliz, mientras que la idea en sí de la religión y los dioses, tal como la percibían sus contemporáneos, contradice su ideal de felicidad humana fundada en la libertad, el desapego y la autosuficiencia.”<sup>231</sup>

Goulet-Cazé basa este agnosticismo en que Diógenes evita tratar cuestiones divinas, por lo cual no llega en ningún momento a reflexionar sobre la existencia o no existencia de los dioses, y por ello no cree que se pueda interpretar como un ateísmo. Recordemos que los Cínicos tienden a rechazar cualquier cuestión que ocupe el pensamiento y no ayude a comprender o dirigir la vida moral del propio pensador, como cuando Diógenes se extrañaba de que los matemáticos dedicasen su tiempo al estudio del sol y la luna y no se preocuparan de sus asuntos más cotidianos.<sup>232</sup> Así visto, este desprecio de las cuestiones divinas sería bastante significativo, pues querría decir que Diógenes no cree que ocuparse de los dioses pueda afectar positivamente a la vida moral.

Independientemente de que consideremos a Diógenes como un ateo o un agnóstico, es interesante este carácter antirreligioso desde el punto de vista del cosmopolitismo, tal vez porque esa crítica o rechazo de las cuestiones divinas acerca más a los Cínicos a nuestra época, permitiendo

---

<sup>230</sup> Publicado en: Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000. pp.69-110.

<sup>231</sup> Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Op. cit.* p.109.

<sup>232</sup> En: Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.319. [DL VI, 28]

una interpretación del universo (*kósmos*) con la naturaleza como máxima fuerza. De cualquier forma, resulta altamente difícil -por no decir imposible- para el estudio del Cinismo antiguo confirmar si Diógenes (tomándolo siempre como prototipo de sabio Cínico) es realmente creyente, ateo o agnóstico, debido a que el tratamiento de la cuestión en los testimonios relatados por Diógenes Laercio es tan ambiguo que todo juicio al respecto depende de la selección de testimonios que realicemos en nuestra interpretación.

Para concluir esta exposición sobre el estupendo análisis del cosmopolitismo que realiza John Moles, podríamos incluir esta cita de la introducción, en la que el autor condensa todas sus reflexiones sobre el cosmopolitismo Cínico en un solo párrafo, incluyendo las cuestiones que hemos tratado y alguna otra cuestión menor que aborda en relación a las aquí mencionadas:

“Y así llegamos a nuestra conclusión. El cínico proclama su conformidad con el cosmos. Puede vivir una vida virtuosa en cualquier sitio. La tierra entera le sirve de hogar. Mantiene una actitud positiva hacia el mundo natural y hacia el animal. Él mismo es semejante a un dios. Reconoce su parentesco real con otros sabios y su potencial parentesco con los seres humanos en general, a los que trata de convertir. Es un mediador entre hombres y dioses, y esa mediación constituye una parte importante de su actividad pedagógica.”<sup>233</sup>

Tal y como aquí se entiende -especialmente con la última frase-, Moles concibe el Cinismo en un sentido que parece muy cercano a la interpretación que realiza Epicteto en las *Disertaciones* sobre las que trabaja Foucault, donde se ofrece una lectura estoica de Diógenes como un mensajero de los dioses que viene a ejecutar una misión divina a través de su Cinismo. Esta misión divina conlleva un compromiso moral con toda la humanidad, compromiso sobre el que Moles parece consolidar una posible comunidad cosmopolita-Cínica. Moles es consciente de que esta lectura se relaciona fácilmente con el estoicismo, por ello a continuación de la cita anterior dice lo siguiente:

“Permítaseme anticiparme a posibles objeciones. ¿Es este modelo estoico más que cínico? No; es justo al revés. El estoicismo es cinismo enriquecido, por supuesto, con muchos refinamientos.”<sup>234</sup>

Esta apreciación podría relacionarse con el comentario de Shea sobre el cosmopolitismo positivo, donde dice que esta interpretación podría estar condicionada por la concepción estoica. Sin embargo, Moles concibe una continuidad entre la escuela Cínica y la estoica que le permite observar la evolución de los problemas Cínicos a través del tratamiento estoico de la cuestión.

---

<sup>233</sup> Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000. p.159.

<sup>234</sup> Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Op. cit.* p.159.

## **Del cosmopolitismo Cínico a la actualidad.**

A mi parecer, este estudio del cosmopolitismo que realiza John Moles revela dos ideas altamente interesantes para entender el concepto de “naturaleza” en el contexto Cínico. La primera de ellas es que plantea una concepción de naturaleza muy distinta a la del estoicismo. Si recordamos, el Cinismo y el estoicismo son dos escuelas relacionadas que parten de un mismo precepto moral: “vive según la naturaleza”; ahora bien, la concepción de naturaleza que tienen estas escuelas es muy distinta. Tal y como hemos visto con John Moles, los Cínicos entienden la naturaleza en un sentido físico y material, englobando el espacio natural del *kósmos* o universo y todos los seres que lo componen. En cambio, los estoicos concebían la naturaleza como algo más complejo, pues -a grandes rasgos- entienden que hay un *lógos* que se puede descubrir a través de la naturaleza y que rige racionalmente todo el universo. De tal forma, para alcanzar la felicidad, el sabio Cínico propone un modelo de vida según el materialismo animal, mientras que el sabio estoico propone un modelo de vida según la razón universal que rige la naturaleza. Aunque en algunas cuestiones hayamos podido ver que Moles se inspira en el estoicismo para su interpretación del Cinismo, en el estudio de la naturaleza no parece ser así, pues se diferencia notablemente.

Esta concepción Cínica de la naturaleza que revela John Moles nos lleva a una segunda idea interesante, y es que Moles concibe el cosmopolitismo Cínico como una filosofía respetuosa con el mundo natural e igualitaria con respecto a los seres vivos, algo que ya hemos comentado que no era nada común en su contexto. Este punto de vista hace que algunos estudios contemporáneos puedan ver a los Cínicos como los antecesores del movimiento ecologista, entendiendo el ecologismo como un movimiento social y político que busca la defensa de la naturaleza y el medio ambiente. El ecologismo como tal es un fenómeno reciente, pues hasta la segunda mitad del siglo XX no comienza a aparecer en occidente una conciencia fuerte que busque el respeto de la naturaleza. El que esta conciencia surja con fuerza en este momento reciente de nuestra historia tiene que ver con los sucesos acaecidos a lo largo del siglo XX que atentan directamente contra el planeta Tierra. El propio progreso de nuestra civilización se ha asentado sobre la toma indiscriminada de recursos naturales y sobre la despreocupada destrucción del medio ambiente, un proceso de desarrollo que se ha incrementado enormemente con los recientes avances del mundo contemporáneo. Ante tal ataque al planeta Tierra, y siendo conscientes de la importancia del medio ambiente para la supervivencia de la especie humana, el ecologismo ha surgido como un fenómeno que intenta conciliar el progreso de nuestra civilización con la protección y conservación de la naturaleza.

En este sentido, el Cinismo podría coincidir en dos cosas con el movimiento ecologista: en primer lugar, porque plantea una crítica a la cultura como opresora de la naturaleza; y, en segundo lugar, porque los Cínicos podrían haber planteado un principio de igualdad entre los seres humanos y otros seres vivos que componen la naturaleza. En relación a esta idea de igualdad entre seres humanos y animales, recordemos también que cuando Diógenes hace su singular apología del canibalismo,<sup>235</sup> anula dicho tabú igualando nuestra naturaleza con la del resto de animales al alimentarnos, pues para él, al igual que comemos conejo o cordero, podríamos comer también carne humana. Además, aquí también podríamos tener en cuenta los interesantes resultados que puede ofrecer combinar este cosmopolitismo con el ateísmo Cínico, dando lugar a una revalorización materialista de la concepción natural del mundo al margen de creencias metafísicas.

Por otra parte, la lectura “negativa” que realiza Shea también aporta algunas cuestiones interesantes respecto a su significado político. Para ella, el cosmopolitismo Cínico se expresa principalmente a través de la negación de toda forma de *nómos*. El discurso que se desprende de ello es totalmente crítico de la cultura, opuesto a las grandes ideas de “pueblo” o “patria” que delimitan nuestra libertad en un espacio y marcan nuestra identidad mediante la sumisión a un poder soberano. Así entendido, el cosmopolitismo Cínico podría incluirse entre las poco comunes corrientes históricas de pensamiento que rechazan un orden convencional establecido, una lectura en cierta medida parecida a la que realiza Onfray cuando ve a los Cínicos como una especie de antecesores del movimiento anarquista. De esta manera, el cosmopolita Cínico sería aquel que no se identifica con ninguna patria ni bandera, algo que deja al filósofo en una posición que puede recordar a la condición de “apátrida” con la que se definía a sí mismo el filósofo Emil Cioran: “Soy jurídicamente apátrida y eso corresponde a algo profundo, pero no ideológico ni político, es mi estatuto metafísico. Quiero carecer de patria, de identidad.”<sup>236</sup>

En conclusión a este apartado, cabe decir que la consideración del cosmopolitismo Cínico como “positivo” o “negativo” depende enormemente de la selección e interpretación que se realiza de los testimonios sobre esta escuela, y también de los criterios contemporáneos con los que se le ha juzgado. En el presente apartado se ha preferido optar por no posicionarse en este debate y limitarse a analizar aquello que aportan ambas interpretaciones con la creencia de que podrían conciliarse.

---

<sup>235</sup> “No le parecía nada impropio llevarse cualquier cosa de un templo ni comer la carne de cualquier animal. Ni siquiera le parecía impío el devorar trozos de carne humana, como ejemplificaba con otros pueblos.” En: Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.341. [DL VI, 73]

<sup>236</sup> Fragmento extraído de una entrevista a Cioran realizada por Lea Vergine en 1984 para la revista *Vogue Italia*. Posteriormente publicada en: Cioran, E. M. *Conversaciones*. Tusquets. Barcelona. 2005. p.102.

## 8.2 Cinismo y política.

Una de las áreas de estudio más interesantes sobre la que trabajan los especialistas contemporáneos es la posibilidad de una teoría política en los Cínicos. En principio, partimos de que en el libro VI de Diógenes Laercio no encontramos testimonios claros que expongan de manera evidente una teoría política Cínica, aunque en un listado de posibles obras atribuidas a Diógenes de Sinope que aparece en DL VI, 80<sup>237</sup> figura un diálogo titulado *República* que supuestamente podría haber expuesto la teoría política de este filósofo. Ahora bien, de todas las obras allí citadas no nos ha llegado ni un solo fragmento, lo que pone en duda la hipótesis de que el Cínico llegara a escribir algo. Diógenes Laercio habla en ese mismo punto de que Sosícrates -en el siglo II antes de Cristo- ya había cuestionado este listado intentando demostrar que ninguna de esas obras correspondía al sinopense. Por ello, a algunos especialistas les parece más probable la hipótesis de que los Cínicos tempranos no llegaran a dejar legado escrito, al igual que otros filósofos relevantes de la Grecia clásica -como Sócrates- que encontraron en la oralidad la mejor vía por la que concebir y transmitir su filosofía. Como curiosidad, Wieland también plantea la hipótesis de que pudo haber existido dicha *República* Cínica, siendo solo una burla o caricatura de la homónima obra de Platón.

Lo que parece evidente es que en los Cínicos no vamos a encontrar una pretensión política tan fuerte como en otras filosofías de la Antigüedad clásica, pues las principales escuelas helenísticas van a mostrar mayor interés por el estudio de la moral. El ejemplo más evidente de ambición política lo encontramos en Platón, cuya pretensión final de toda su doctrina es la definición de la teoría política que se revela en *La república*. El propio Platón viajó en varias ocasiones a Siracusa intentando aplicar su teoría política, siguiendo su precepto de que los filósofos deberían ser los gobernantes en un sistema perfecto. En los Cínicos no vamos a encontrar ni rastro de esa ambición política por tomar el poder, más bien encontraremos la posición opuesta: el desprecio del poder soberano. También parece difícilmente concebible un modelo de sociedad perfecta que se ajuste a su particular modo de vida, pues no queda nada claro que pueda ser sostenible una sociedad de Cínicos. Este aparente desinterés por la política es consecuente con su filosofía, pues el poder soberano y la estructura política son dos de las bases sobre las que se construye el *nomos* al que se opone la naturaleza de los Cínicos. Ahora bien, esto no quiere decir que el discurso Cínico esté completamente exento de posicionamiento político, pues analizar esta escuela desde los paradigmas contemporáneos de política y poder puede dar lugar a nuevas e interesantes interpretaciones.

---

<sup>237</sup> Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.345. [DL VI, 80]

En esta línea, Louisa Shea en *The Cynic Enlightenment* plantea un acercamiento a la política Cínica a través de tres vías que podemos encontrar en los relatos del libro VI de Diógenes Laercio. La primera vía es la actitud de oposición y rechazo de la tiranía que acostumbramos a ver en los testimonios de los Cínicos antiguos. Entre los Cínicos tempranos, esta actitud se muestra claramente en la archiconocida anécdota del encuentro entre Diógenes y Alejandro Magno. Esta anécdota, tomada como principal referencia política para los investigadores actuales del Cinismo, presenta a Diógenes con una actitud desafiante hacia Alejandro, quien acude a su encuentro ofreciéndole cualquier cosa que le pida. El rechazo del poder se consuma con la lapidaria petición del Cínico, que le exige apartarse porque le está tapando el sol. Metafóricamente, esta anécdota tiene una lectura muy interesante. Podemos tomar a Alejandro Magno como el gobernante que representa el *nomos* en todo su esplendor, y al sol como representación de la *physis*. De tal manera, la insolencia que Diógenes espeta a Alejandro, refleja bastante bien el compromiso del sabio Cínico con la naturaleza, pues antepone el sol a cualquier oferta que Alejandro pueda hacerle. Aunque esta cita es la más popular (incrementada por reconstrucciones ficticias relatadas por pseudoCínicos posteriores), en Diógenes Laercio encontramos anécdotas de otros hipotéticos encuentros entre Diógenes y Alejandro, en los que el Cínico muestra siempre una actitud desafiante.<sup>238</sup> En algún Cínico posterior la situación cambia, pues por ejemplo Onesícrito de Egina (quien fue discípulo de Diógenes) muestra admiración por Alejandro Magno.<sup>239</sup> Pero, en general, una de las características más notables de la actitud Cínica es la subversión frente al poder soberano, como también podemos detectar en múltiples testimonios en los que estos filósofos hablan despectivamente de los tiranos.

El segundo de estos puntos de acercamiento político al Cinismo que destaca Shea es el cosmopolitismo, que ya hemos tratado extensamente en el apartado “Cinismo y cosmopolitismo” del presente capítulo. Como ya hemos visto, Shea hace una lectura negativa del cosmopolitismo Cínico, entendiendo que con esa “ciudadanía del cosmos” se rechaza toda forma de orden político por convención dando lugar a una actitud “antipolítica”. Analizado según los paradigmas políticos contemporáneos del poder, y entendiendo que toda acción humana tiene sus consecuencias políticas en el momento en que -en alguna medida- afectan a la sociedad, esta antipolítica Cínica también puede entenderse como una posición política, tal como interpretan los partidarios de la lectura positiva del cosmopolitismo que conciben esa ciudadanía del cosmos como una apertura política hacia la naturaleza y la sociedad por una vía ajena a las jerarquías normativas y poderes soberanos.

---

<sup>238</sup> Podemos encontrar otros dos relatos de supuestos encuentros entre Diógenes y Alejandro Magno en: Laercio, D. *Op. cit.* p.335. [DL VI, 60] y en Laercio, D. *Op. cit.* p.339. [DL VI, 68].

<sup>239</sup> En: Laercio, D. *Op. cit.* p.348. [DL VI, 84]

La tercera vía de acercamiento sería la existencia de esa supuesta *República Cínica* que aparece entre los posibles libros escritos por Diógenes de Sinope. Shea es consciente de que no nos ha llegado ningún fragmento de esta supuesta obra, pero en su análisis recurre a ciertos testimonios relatados por Diógenes Laercio a partir de los cuales se podría reconstruir una interpretación de esa supuesta república Cínica (por supuesto, una reconstrucción completamente ajena a lo que realmente pudo haber contenido ese libro, si es que llegó a existir). Shea recurre principalmente a DL VI, 72-73; dos párrafos consecutivos en los que Diógenes Laercio relata unas opiniones de Diógenes de Sinope sobre su particular vida en sociedad y el quebrantamiento de las costumbres:

“Decía que todo era propiedad de los sabios y empleaba los argumentos que ya hemos referido antes: todo es de los dioses. Los sabios son amigos de los dioses. Las propiedades de los amigos son comunes. Por tanto, todo es de los sabios. Acerca de la ley decía que sin ella no es posible la vida democrática; y que sin una ciudad democrática no hay ningún beneficio del ser civilizado. La ciudad es civilización. No hay ningún beneficio de la ley sin una ciudad. Por tanto, la ley produce civilización. Se burlaba de la nobleza de nacimiento y de la fama y de todos los otros timbres honoríficos, diciendo que eran adornos externos del vicio. Decía que sólo hay un gobierno justo: el del universo; y que las mujeres debían ser comunes, sin establecer ningún matrimonio, sino que el que persuadiera a una se uniera con la que había persuadido. Por eso también los hijos habían de ser comunes.

No le parecía nada impropio llevarse cualquier cosa de un templo ni comer la carne de cualquier animal. Ni siquiera le parecía impío el devorar trozos de carne humana, como ejemplificaba con otros pueblos. Incluso comentaba que, según la recta razón, todo estaba en todo y circulaba por todo. Así, por ejemplo, en el pan había carne y en la verdura pan, puesto que todos los cuerpos se contaminan con todos, interpretándose a través de ciertos poros invisibles y transformándose conjuntamente en exhalaciones. Así lo hace ver en el *Tiestes*, si es que las tragedias son obras suyas y no de aquel Filisco de Egina, íntimo suyo, o de Pasifonte el hijo de Luciano, que según Favorino en su *Historia miscelánea*, las habría compuesto tras la muerte de Diógenes. De la música, la geometría, la astrología y las ciencias de esa especie se desentendió, por considerarlas inútiles e innecesarias.”<sup>240</sup>

A partir de este fragmento y de las dos vías antes mencionadas (el rechazo de la tiranía y el cosmopolitismo), Shea extrae cuatro conclusiones de lo que podría haber sido esa *República Cínica*. La primera es que la virtud sería el elemento realmente definitorio de la ciudadanía en esta república, rechazando el estatus social basado en la fama o el poder, y rechazando aquellos reconocimientos y honores adquiridos por nacimiento. Así interpreta Shea la frase “todo era propiedad de los sabios”, como un contexto político en el que todo mérito proviene únicamente de la virtud.

---

<sup>240</sup> Laercio, D. *Op. cit.* pp.341-342. [DL VI, 72-73]



En segundo lugar, siguiendo la interpretación del cosmopolitismo negativo que hemos abordado anteriormente, Shea no cree que esta república se pueda concebir como una entidad política (al modelo de la *República* de Platón). A partir de algunos fragmentos de DL VI, 72 que asocian la necesidad de la ley para que pueda constituirse la ciudad, y teniendo en cuenta que el propósito Cínico es el rechazo de la ley, Shea abre la interpretación de estos silogismos a una lectura crítica de la cultura que intenta quebrantar los principios de nuestra civilización. En tercer lugar, dice Shea que esta república tendría la libertad individual del ser humano como principio básico. Así lo interpreta a partir de esas propuestas Cínicas que pretenden eliminar el matrimonio y poner a los hijos en común con la sociedad, anulando la idea de familia y erradicando el sistema de clases o castas por descendencia; todo ello con la intención de liberar al sujeto de esas cadenas culturales cuyo primer eslabón es la idea de familia. De tal forma, según Shea, la libertad individual es lo que definiría esta república Cínica, y no la cohesión social. En cuarto y último lugar, esta república Cínica plantearía la aceptación de todas las prácticas naturales, aunque algunas de ellas puedan resultar inhumanas bajo los parámetros morales de la cultura. Shea pone como ejemplo ese canibalismo al que hace referencia Diógenes Laercio con la frase “ni siquiera le parecía impío el devorar trozos de carne humana”, o también la supuesta apología Cínica del incesto que relata Dión de Prusa; dos tabúes que los Cínicos no admiten al observar que en la naturaleza animal se dan estos comportamientos.

Como curiosidad, es interesante atender a una cuestión sobre la que también trabaja Shea y que nos puede interesar para nuestro estudio contemporáneo del Cinismo: si en la Antigüedad (bajo los paradigmas tradicionales de poder) no hubo un interés político por parte de los Cínicos, ¿en qué momento aparece el interés por realizar una lectura política de esta escuela? Siguiendo la hipótesis general de todo su libro, Shea plantea que esta lectura surgió con la recuperación del Cinismo que tuvo lugar durante la Ilustración, especialmente dentro del ámbito intelectual y literario francés. Como hemos expuesto al analizar la recuperación moderna del Cinismo en el capítulo 3, Wieland es uno de los principales artífices de esta lectura refinada de Diógenes de Sinope durante la Ilustración, presentando a través de sus obras literarias una visión del Cínico como un moderno intelectual y hombre de letras. Teniendo en cuenta que Wieland no se identificaba con el pensamiento Cínico como tal, lo que él admiraba de estos filósofos es que guiaban su vida según la razón. Ahora bien, especialistas como Shea o también Niehues-Pröbsting en “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”, proponen la hipótesis de que, además de estos motivos éticos, pudo haber motivos políticos tras esa admiración por el Cinismo que surge en el contexto de la Revolución Francesa, tales como la búsqueda de la independencia o la carga subversiva.

## Propuestas para un sujeto político Cínico en Sloterdijk, Foucault y Onfray.

Como hemos visto en los capítulos monográficos dedicados a Sloterdijk, Foucault y Onfray, sus estudios tienden a analizar la escuela Cínica desde parámetros puramente contemporáneos, realizando también un acercamiento político a esta filosofía desde el paradigma de las teorías del poder contemporáneas. En Sloterdijk, esto se puede detectar a través de la idea de la “insolencia desde abajo”<sup>241</sup> que se practica desde la conciencia quínica. Entendemos esa insolencia desde abajo como una insolencia política practicada desde una posición inferior en la disimetría de fuerzas que se plantea en la teoría del poder contemporánea. Siendo más concreto, Sloterdijk hace una referencia en la *Crítica de la Razón Cínica* a lo que él entiende por sujeto político-quínico:

“Los sujetos del primer quinismo político son consiguientemente pueblos reducidos a la esclavitud o pueblos amenazados por ella, pueblos que efectivamente están oprimidos pero que en su autoconciencia no están destruidos del todo. Obviamente, a éstos les resulta natural considerar con total falta de respeto las arrogantes actitudes de la superpotencia al acordarse de las desolaciones y barbaridades que cometió el vencedor, antes de que pudiera hinchar el pecho. Desde el punto de vista del esclavo, la reducción del derecho regio a la pura violencia y la de la majestad a la brutalidad ya se ha realizado.”<sup>242</sup>

Sloterdijk propone un sujeto político-quínico cuya resistencia -desde abajo- es capaz de soportar la represión que el poder ejerce sin que sus valores más elementales puedan ser destruidos. Esta subversión ante el poder tiene su origen en una agresión ya ocurrida, pues para Sloterdijk el quinismo es una sabiduría que nace del conflicto y surge en respuesta a una situación crítica con la que no se está satisfecho. Sloterdijk toma como ejemplo al pueblo judío, cuya historia en el pasado representa el esfuerzo por una supervivencia a la defensiva frente a las grandes potencias que han intentado destruirlo. Sloterdijk admira el que, a pesar de esta constante persecución histórica, el pueblo judío no ha perdido el espíritu crítico, satírico e irónico de la vida, una actitud en el fondo tremendamente quínica. Por todo ello, a continuación de la cita anterior, Sloterdijk no duda en afirmar explícitamente que “El inventor del original quinismo político es el *pueblo judío*.”<sup>243</sup>

El sujeto político-quínico que plantea Sloterdijk tampoco debe identificarse con un grupo político concreto, pues se puede presentar como un enfoque crítico respecto a las relaciones de poder que cualquier colectivo puede practicar dentro del grupo político al que pertenece. El primer

---

<sup>241</sup> Abordado en el apartado 4.4 del capítulo 4: *El quinismo en la filosofía de Peter Sloterdijk*.

<sup>242</sup> Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003. p.346.

<sup>243</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.346.

rasgo característico de este enfoque sería la crítica al poder, pues en la raíz de toda conciencia quínica está el rechazo del poder soberano: tanto el poder que otros pueden ejercer sobre el quínico como el que puede ejercer el quínico sobre otros (pues tampoco pretende el poder soberano). El segundo rasgo sería la resistencia, que Sloterdijk interpreta como el mecanismo de supervivencia de un derecho amenazado. Desde la Antigüedad, el quínismo representa la defensa de los valores naturales que han sido oprimidos por el *nomos*. El ejercicio político de la resistencia pone en cuestión el poder, pues resistir significa no participar de los discursos opresivos que el poder maneja. Por ende, el tercer rasgo que caracteriza al sujeto político quínico es la autodeterminación, pues el único poder que pretende el quínico es decidir de forma libre y autónoma sobre cuestiones que le afectan a su propia condición.

Del estudio de Foucault que hemos abordado en el capítulo 5 también hemos podido extraer una lectura política de la interpretación del Cínico que realiza en sus trabajos. En el apartado 4 de dicho capítulo hemos hablado del concepto de soberanía que plantea la figura del Cínico, contrapuesta al concepto tradicional de soberanía que se representa en la figura de Alejandro Magno a través de la archiconocida anécdota de su hipotético encuentro. El Cínico representaba una soberanía ética por la cual él decide sobre sí mismo, tomando de forma autónoma y racional aquellas decisiones que le afectan a su propia condición existencial. Mientras tanto, Alejandro Magno representa la soberanía política tradicional, la del gobernante que impone normas y obligaciones sobre los habitantes de ciertos territorios. Esto refleja bastante bien el ideal Cínico original de la ausencia de motivación por el poder político, pues el Cínico en ningún momento pretende gobernar sobre la vida de los demás, se basta con gobernar sobre su propia vida.

A este planteamiento de base sobre el concepto de soberanía se le suma el análisis foucaultiano de la parrhesia. Como hemos comentado en el apartado 5 de dicho capítulo, para Foucault la parrhesia tiene un claro origen político en la antigua Grecia, pues la parrhesia nace de la mano de la democracia con la capacidad que el ciudadano adquiere para expresar su opinión o punto de vista sobre los asuntos que afectan al grupo social. Ese valor que el ciudadano pone en práctica mediante la toma de la palabra y la expresión pública de sus ideas es la parrhesia.

Posteriormente con Sócrates -y más tarde con los Cínicos- el concepto de parrhesia se iría desplazando hacia una interpretación ética por la cual el coraje de la verdad ya no solo se ejercita a través de la toma de decisiones políticas en el ágora, sino también en la toma de decisiones más personales que afectan a la propia vida. Pero, aunque a partir de Sócrates hablemos de una

concepción más moral de la parrhesia, Foucault tampoco rechaza el componente político que sigue residiendo en la parrhesia socrática y Cínica, pues en ambos el sujeto que la practica tiene la necesidad de abrir su discurso a los demás con una finalidad instructiva, con el propósito de transmitir sus lecciones y enseñar su filosofía a la sociedad. En esta línea “política” de la acción ética de la parrhesia, para Frédéric Gros hay una diferencia elemental entre el planteamiento de Sócrates y el de los Cínicos, que tiene que ver con la radicalidad de su enfoque político:

“Se percibe a las claras que en los cínicos los cuestionamientos son más radicales y más vastos: lo que atacan y afectan es el conjunto de las costumbres y los valores vigentes en la cultura antigua. Sócrates es sin duda un personaje caprichoso, pero, de no ser por su manía de las discusiones interminables, adopta un modo de vida más bien formal y tradicional. En determinados aspectos, aparece incluso como un ciudadano modelo. Aunque en una posición desplazada, no es un marginal absoluto. El cínico, por el contrario, se hace notar por un modo de vida de ruptura.”<sup>244</sup>

Siguiendo con la lectura que hace Frédéric Gros, se podría entender que hay cierta continuidad entre las tres concepciones de la parrhesia que Foucault expone en *El coraje de la verdad*. La parrhesia política es la primera, que surge de forma natural a partir del ejercicio práctico de la democracia en las *polis* griegas. A partir de esta, el hablar franco se encarna en la piel de Sócrates a través de la capacidad de hablar con valentía sobre cuestiones que trascienden los asuntos triviales que afectan a toda *polis*. Pero, como bien expone Frédéric Gros en la anterior cita, a nivel político Sócrates parece representar un modelo de “buen ciudadano” cuya carga crítica hacia el sistema se ve minimizada. Con la potente crítica de la cultura que toma forma a través de las acciones de los Cínicos, la parrhesia adquiere un grado más extremo de posicionamiento ético que guarda relación directa con la crítica del sistema en el que se vive, pues para los Cínicos el *nomos* que nos ampara ejerce una fuerte -y represiva- influencia sobre nuestra naturaleza.

A través de la idea del “cuidado de sí”, hemos trabajado<sup>245</sup> el fuerte vínculo que existe en los estudios de Foucault entre la ética y la política, entendiendo que el cuerpo político comienza por uno mismo. En las insolentes prácticas de la vida Cínica, Foucault encontró la expresión disruptiva de una ética cuyo cuestionamiento crítico alcanza la dimensión social y política del *nomos*. Incluso, en su último curso del *Collège de France*, él habló explícitamente de que las prácticas Cínicas siguen estando detrás de algunos movimientos revolucionarios de nuestra historia reciente:

---

<sup>244</sup> Gros, F. “Situación del curso”, en: Foucault, M. *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010. p.361.

<sup>245</sup> Ver apartado 5 del capítulo 5: *Parrhesia y Cinismo en el “cuidado de sí” de Michel Foucault*.

“El cinismo, la idea de un modo de vida que sea la manifestación irruptiva, violenta y escandalosa de la verdad, forma y ha formado parte de la práctica revolucionaria y de las formas asumidas por los movimientos revolucionarios a lo largo del siglo XIX. La revolución en el mundo europeo moderno -el hecho es conocido y creo que hablamos de él el año pasado- no fue un mero proyecto político, fue también una forma de vida.”<sup>246</sup>

Lo interesante para Foucault de estas prácticas éticas de los Cínicos es que producen una crítica y un cuestionamiento directo del sistema político al que pertenecen. De tal forma, la práctica revolucionaria que se busca en lo político debe partir de la acción ética, es decir, del cambio en las formas de vida de los individuos que componen ese sistema. Así, Foucault representaba la práctica Cínica como un combate contra las grandes convenciones y costumbres de nuestra cultura que perpetúan formas de dominio. La estrategia Cínica de combate comienza con la puesta en duda de aquello culturalmente establecido que parece intocable, lo que supone el primer paso para desacreditar los grandes mitos de la cultura. Por ello, el modo de vida Cínico puede entenderse como una “militancia” filosófica que se debe ejercer en el día a día, a través de nuestras acciones y en todos los aspectos de nuestra vida.

En el capítulo 6 hemos abordado la lectura de los Cínicos que realiza Michel Onfray, para quien el sujeto político-Cínico viene a ser semejante a lo que el filósofo francés denomina “el anarquista” en *Política del rebelde*. Como hemos visto en el apartado 3 de dicho capítulo, el anarca para Onfray es aquel que, haciendo un ejercicio de libertad libertaria, rechaza voluntariamente ser miembro o parte de la sociedad o la cultura en la que vive, un sistema con el que no está de acuerdo y con el que no quiere colaborar a que se perpetúe su poder. Onfray concibe a su anarquista como una prolongación política del hedonista ético que había propuesto en *La construcción de uno mismo*, siendo ambos figuras que toman como referente histórico a Diógenes de Sinope. En el filósofo Cínico se representa perfectamente la actitud rebelde hacia el poder que Onfray reivindica en su modelo político del anarquista, y así lo va a explicar en el libro *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*:

“Ante cualquier poder que exija sumisión y sacrificio, la tarea del filósofo es la irreverencia, la confrontación, la impertinencia, la indisciplina y la insumisión. Rebelde y desobediente, por convencido que esté del carácter desesperado de su empresa se fija el deber de encarnar la resistencia ante el Leviatán y quienes llevan agua para ese molino. Se trata de ser impío y ateo en materia política.

---

<sup>246</sup> Foucault, M. *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010. p.196.

Diógenes practicaba, dichoso, estas virtudes. No reconocía como tal la jerarquía que pretendía oponérsele. Un amo, un emperador, un jefe o quienquiera que procurara ejercer su poder sobre cualquier materia diferente de sí mismo le resultaba antipático y lo decía, sin odio pero también sin complacencia. El menor detentor de poder que se presentaba como tal o que indicaba su condición en ese sentido, atraía inmediatamente las pullas de Diógenes.”<sup>247</sup>

Así entendido, el sujeto político-Cínico aquí descrito se caracteriza por esa insumisión hacia toda forma de poder soberano que se le quiera imponer, algo que Onfray considera que debería ser lo propio de toda actitud filosófica. Para la práctica de esa insumisión, el Cínico se valía de todas aquellas estratagemas que se relatan en sus disparatadas anécdotas. La primera de ellas -y la más importante- sería la de adoptar una forma de vida ajustada a su pensamiento, que le ubique fuera de las jerarquías de control y dominio de aquel sistema que rechaza. En el modo de vida Cínico eso se aprecia perfectamente en aquella ruptura integral con el modo de vida de la sociedad griega que lleva a Diógenes a vivir en el tonel en lugar de una vivienda, a mendigar en lugar de trabajar y a disfrutar de los placeres naturales en lugar de dejarse llevar por los placeres artificiales que nos proporciona la cultura. Al adoptar este particular modo de vida, el Cínico puede desplegar toda una serie de recursos (la sátira, la ironía, el humor, la desvergüenza, etc) que le sirven como herramientas para ejercitar públicamente su insolencia, una insolencia que para Onfray combina la puesta en evidencia de la cultura con un componente instructivo hacia sus conciudadanos, a los que pretende hacer reflexionar. De tal manera, la estrategia política del sujeto Cínico para por convertir la crítica cultural en un modo de vida y en una forma de educar a la sociedad.

Como curiosidad, cabría decir que este modelo de sujeto político que ha propuesto Onfray parece guardar algunas evidentes semejanzas con el modelo anteriormente propuesto por Sloterdijk, como podemos ver en la última cita expuesta de Onfray donde también se hace referencia a la resistencia como uno de los valores propios de su política del rebelde. Ahora bien, mientras que Sloterdijk parece identificar su sujeto político-Cínico de la resistencia con una actitud reactiva ante una situación que le oprime o le agrede, Onfray entiende su anarquista desde un punto de vista más proactivo, como la actitud revolucionaria de aquel que quiere reivindicar una transformación en un sistema con el que no está de acuerdo. Así, Onfray parece dar más valor a la iniciativa individual que mueve a su sujeto político a actuar de forma insolente, siendo la resistencia una de las múltiples actitudes-herramienta de las que se puede valer (como medio) para alcanzar su fin; mientras que en Sloterdijk la resistencia parece ser una actitud adoptada como fin en sí misma.

---

<sup>247</sup> Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002. p.160.

### **Tres propuestas, tres modelos distintos para una política Cínica.**

En las propuestas de Sloterdijk, Foucault y Onfray revisadas en el apartado anterior, hemos percibido notables disimilitudes a la hora de definir un sujeto político-Cínico. Estas disimilitudes son comprensibles si tenemos en cuenta que estos tres autores parten de posiciones filosóficas enormemente distintas, y además responden a unas interpretaciones muy diferentes de la filosofía Cínica original. Decimos que parten de posiciones filosóficas distintas debido a que estos autores no pertenecen a una corriente filosófica común, de hecho ni siquiera participan directamente de unos mismos debates o abordan unos mismos problemas. Ciertamente es que comparten un contexto histórico y cultural similar, la Europa de finales del siglo XX, y que comparten un trasfondo filosófico común (pues los tres están muy marcados por el pensamiento de Nietzsche); pero como hemos podido ver en los capítulos anteriores, el pensamiento de cada uno de ellos parte de un enfoque filosófico muy distinto, con unos intereses muy particulares y abordando unos problemas muy diversos.

La otra gran diferencia que puede explicar el alejamiento de las posiciones de estos autores es la distinta concepción que tienen de la filosofía Cínica original. Es evidente que los tres han trabajado sobre las mismas fuentes, que principalmente son Diógenes Laercio y los comentaristas que escriben textos pseudoCínicos al principio de nuestra Era. Pero, siendo el Cinismo una filosofía recuperada a partir de una lectura fragmentaria (como hemos trabajado en el capítulo 2 de la presente tesis), cada autor ha reconstruido su lectura del Cinismo a través de su propia interpretación particular. En cada interpretación, cada uno de ellos ha puesto algo de su visión filosófica propia, lo cual en cierta medida enriquece la recuperación de esa filosofía antigua y allana el camino a una posible reivindicación contemporánea. Además, a este respecto, hay otro factor interesante que puede influir, y es que cada uno de ellos mantiene una relación -filosófica- distinta con la Antigüedad. Lo que hay en común es que los tres ensalzan ciertos valores y principios de la filosofía en sus orígenes griegos, pero los motivos y las vías por las que establecen su relación con la filosofía antigua van a variar en cada autor.

Llegados a este punto, cabe decir que la elección de estas tres propuestas de un sujeto político-Cínico para el presente trabajo no ha sido una selección meramente casual, pues cada una de estas tres propuestas representa un modelo distinto para una posible lectura política de los Cínicos, tres modelos que podríamos ubicar dentro de un posicionamiento político que va entre el individualismo y lo colectivo.

En primer lugar, la propuesta que mejor representa una posición individualista es la de Michel Onfray. Como ya hemos visto anteriormente, Onfray ha definido su sujeto político partiendo por completo de la acción individual como principio de la acción política, una idea que podría encajar con los paradigmas contemporáneos que deslocalizan el poder soberano y revalorizan la potencia de los individuos en la constitución del poder público. En este sentido, el Cínico político analizado por Onfray encarna ese sujeto de la no-resignación nietzschiano que nunca se conforma con una situación que no le es propicia y que no se doblega ante los grandes proyectos, por mucha complejidad que plantee su superación. Así entendido, este sujeto político parte de un enfoque contrario a una idea tristemente común en el desencanto con los ideales democráticos que vivimos en nuestras sociedades actuales: la idea de que la acción individual que uno lleva a cabo dentro del grupo social no tiene apenas validez en lo colectivo; es decir, que el sujeto carece de capacidad para modificar el sistema, idea sobre la que se justifica gran parte del conformismo que paraliza el desarrollo de muchas posibles iniciativas políticas actuales. El Cínico, como también podría hacer el superhombre de Nietzsche, se sobrepone a esta idea mediante su propia ética, tratando de aportar un primer grano de arena a lo que podría ser una futura montaña. Ambos parecen ser conscientes de que, como ha sucedido varias veces a lo largo de la historia, una revolución puede desencadenarse a partir de un primer movimiento individual. Así, el Cínico da su primer paso adelante mediante su acción individual, una acción ética que lo compromete políticamente al ser realizada públicamente.

En segundo lugar, en el otro polo encontramos la propuesta de sujeto político-Cínico planteada por Peter Sloterdijk. Ciertamente es que en Sloterdijk también se percibe esa revalorización de la acción individual (inspirada en los Cínicos antiguos) como parte de la acción política, pero si atendemos al propósito general de su propuesta teórica en la *Crítica de la razón cínica*, Sloterdijk nos habla del cinismo vulgar y del Cinismo filosófico (quinismo) en términos de “conciencia”. Aunque dicho concepto se puede entender en muy diversos sentidos que van desde lo más individual a lo más colectivo, en el sentido en el que aquí lo plantea Sloterdijk la conciencia se presenta como un fenómeno colectivo, como representación del pensamiento general de una sociedad afectada por un contexto histórico y cultural determinado. Así, como hemos trabajado en el capítulo 4, en el siglo XX, Sloterdijk identifica una “falsa conciencia” (la cínica) derivada del fracaso del proyecto ilustrado, y propone como alternativa generar una nueva conciencia (la quínica) que se sobreponga a los problemas que plantea la crisis de la Ilustración en nuestra época.

En el presente trabajo hemos concluido el capítulo 4 hablando de un individualismo ético en el quínico de Sloterdijk, que hemos opuesto al egoísmo moral del cínico que sobrepone sus



intereses morales particulares al bienestar y la verdad en su relación con otros sujetos. Sin embargo en el quínico, aunque Sloterdijk valora su posición individualista, hemos podido comprobar que existe cierto compromiso ético con la sociedad y el mundo que le rodea, al guiar su acción por la honestidad con la razón, y no por intereses particulares. Partiendo de esta lectura individualista que, desde la ética, Sloterdijk hace del quínismo, en el presente apartado hemos visto que su sujeto político-quínico es definido en términos de colectividad, como hemos visto al emplear el ejemplo del pueblo judío. En definitiva, el proyecto de Sloterdijk pasa por la generación de una “nueva” conciencia (la quínica) que se sobreponga a la conciencia cínica. Sloterdijk valora la acción individual (ética) como principio a partir del cual puede comenzar a generarse dicha nueva conciencia, pero en definitiva el éxito de este proyecto pasaría porque esa nueva conciencia predomine en nuestra cultura, desbancando a la vieja conciencia cínica colectiva y ocupando el lugar en el sistema de valores de nuestra cultura contemporánea. Por ello, la propuesta de Sloterdijk puede entenderse como una articulación política del Cinismo, en forma de conciencia colectiva.

Y por último, la propuesta Cínico-política de Michel Foucault podríamos ubicarla en un interesante punto medio entre lo individual y lo colectivo, siguiendo la línea de su concepción de la ética y su relación con la política. A través de la idea del cuidado de sí, en el capítulo 5 hemos visto que la parrhesia nacía con la democracia griega como una categoría puramente política y, a pesar de que Foucault identifica una evolución de la parrhesia hacia la ética (a través de Sócrates y luego los Cínicos), la parrhesia nunca pierde esa dimensión política que regula la relación del sujeto con los otros, pues la parrhesia bien ejercida requiere en todo momento de la comunicación con el otro. Vista así, la parrhesia como posicionamiento ético (al adquirirla como hábito o modelo de vida del sujeto) sería el principio de la relación política que se mantiene dentro de una comunidad de sujetos, asumiendo que todas nuestras acciones éticas propias conllevan unas consecuencias políticas.

Por tanto, aquí han surgido tres planteamientos respecto a la forma de entender el Cinismo desde parámetros políticos contemporáneos. Toman en consideración la acción ética e individual del modo de vida Cínico, pero también valoran las diferentes connotaciones que sus acciones acarrearán en un posible conjunto político. Onfray parece proponer el modelo de Cínico menos preocupado por lo colectivo con un individualismo que se articula políticamente a través del anarquismo, categoría que Onfray no parece identificar aquí con un movimiento político, sino particular. Sin embargo Sloterdijk, sin infravalorar la acción ética individual, sí reconoce el Cinismo como una categoría política al identificarlo con una conciencia colectiva. Y en el punto medio, Foucault propone un modelo de Cínico cuya militancia política va necesariamente ligada a un posicionamiento ético.

### **Valores comunes para la definición del Cinismo político.**

En el epígrafe anterior se han expuesto las notables diferencias existentes en las tres interpretaciones del Cinismo que realizan Sloterdijk, Foucault y Onfray desde parámetros políticos contemporáneos. Pero, además de estas diferencias que ya han quedado explicadas en dicho epígrafe, de estas interpretaciones también se pueden extraer algunos valores comunes que los tres filósofos han identificado con los Cínicos, y que podrían reivindicarse para un posible modelo de Cinismo contemporáneo.

Los primeros valores a destacar en común en estos tres autores son la crítica al poder y el uso de la verdad como instrumento político, dos valores muy relacionados entre sí. Como hemos visto anteriormente, tanto en la Antigüedad como en las interpretaciones contemporáneas, la política Cínica no ha pretendido ni pretende construir un gran sistema político o una corriente ideológica concreta, pues toda pretensión de poder que pueda tener el Cínico se limita a la autodeterminación del sujeto político (entendido como individuo o como grupo). La potente crítica al poder que plantean los Cínicos parece ir asociada a una ruptura en la dualidad tradicional amo-esclavo. En el esquema más elemental, el soberano se presenta como el amo que ejerce su poder mediante el dominio sobre los súbditos-esclavos. Ahora bien, el sabio Cínico parece tratar de revertir esta lógica tradicional, pues invita a la insumisión del poder soberano mediante sus propios actos. Así, el Cínico rompe esta lógica desde la posición inferior de la jerarquía tradicional del poder soberano, haciendo que los actos con los que guía su vida sean reflejo de su libertad de pensamiento.

Esa tergiversación de la lógica amo-esclavo se hace patente en una curiosa anécdota relatada por Diógenes Laercio<sup>248</sup> en la que se cuenta que Diógenes de Sinope fue capturado prisionero por unos piratas durante un viaje, para posteriormente ser puesto a la venta como esclavo. Al ser preguntado qué sabía hacer, Diógenes respondió que lo único que sabía hacer era “gobernar hombres”. Y así pidió ser anunciado en el mercado de esclavos en el que iba a ser vendido, con la intención de que fuera comprado por alguien que necesitara un amo.

Así entendido, el Cínico impondría su voluntad sobre la obediencia de esas formas de sometimiento cultural que muchas veces nosotros mismos permitimos y perpetuamos con nuestros propios actos. Las propuestas políticas de Sloterdijk y Onfray, a mi parecer, reflejan bastante bien esta idea al proponer el uso de la resistencia y la insumisión como ejercicios políticos. Así, el primer gesto político del Cínico es el de rechazar ser partícipe de aquellos actos que perpetúan las lógicas

---

<sup>248</sup> En: Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.342. [DL VI, 74]

de dominio a las que uno se opone. No perpetuar estas lógicas en nuestros actos, a pesar del sacrificio social o cultural que pueda conllevar, es el primer paso que el Cínico puede dar para romper ese modelo de poder soberano y abrir hueco a la posibilidad de una alternativa. Por ello, como propuso Foucault, la propuesta política del Cínico adquiere forma de combate, un combate contra todas aquellas lógicas de dominio que tratan de controlar, oprimir o dirigir la vida de los individuos. Este combate es una lucha de la que el sabio Cínico es incapaz de escapar, ya que sufre esa batalla política en sus propias carnes, en su propia vida. La militancia filosófica que este modelo de combate nos propone es, por tanto, una sabiduría que se ejerce en el día a día, en todos los aspectos de nuestra vida cotidiana.

Onfray y Sloterdijk coinciden en un aspecto interesante de este combate, y es que se debe afrontar con la mayor dignidad posible, aunque sea evidente que el Cínico parte de una posición inferior respecto a las formas hegemónicas de poder. Así, el Cínico mantiene su franqueza en el ejercicio del combate prescindiendo de los deshonestos usos que el cinismo vulgar puede hacer de la acción política. La verdad, por tanto, se convierte en un valor supremo a destacar en la política del Cínico, al contrario de lo que ocurre con otros planteamientos cínicos, donde la verdad se oculta en beneficio de los intereses particulares de quien ostenta el poder. Este modelo de verdad político-Cínica está muy presente en la parrhesia que estudia Foucault, pero también se plantea en la “verdad desnuda” de Sloterdijk o en las verdades que surgen del ejercicio insolente con las estrategias subversivas de Onfray. Estas “verdades radicales” surgen del análisis crítico que plantea el Cinismo y que pretende llegar a la base fundamental de muchos de los grandes mitos ideológicos sobre los que se asienta la cultura. La verdad como herramienta crítica se convierte en la principal arma con la que el Cínico se enfrenta directamente a los grandes y engañosos constructos culturales. Esta verdad actúa como arma destructiva de toda forma de dominio del poder, cuando dicho poder ha requerido del ocultamiento o de la mentira para sustentarse. Así, el Cínico ha convertido la verdad en una técnica de combate que ejercita mediante su vida y a través de sus acciones, unas acciones que deben ser públicas para que dicho combate adquiera entidad política.

El siguiente valor común interesante a resaltar en el análisis político del Cinismo sería la valoración positiva de la libertad que se da en las prácticas habituales de esta escuela filosófica. Para explicarlo, resulta inevitable recurrir nuevamente a la anécdota de Alejandro Magno y Diógenes, un encuentro entre el legendario gobernante y un mendigo filósofo donde el antihéroe vagabundo termina por darle una lección a la persona con más poder soberano sobre la Tierra. Como hemos visto a partir del comentario de las dos soberanías enfrentadas de Foucault, Alejandro

Magno es aquel que ha llegado a gobernante por ser el heredero de un linaje que no ha podido elegir, y para el que ya estaba predestinado incluso antes de nacer. Mientras tanto, Diógenes es aquel que, por voluntad propia, ha decidido ser filósofo y ejercer su propia forma de vida. De tal manera, la anécdota de este hipotético encuentro representa un enfrentamiento disimétrico en el que no solo se enfrentan dos posiciones jerárquicas distintas, pues también se enfrentan dos experiencias existenciales diferentes, con los muy distintos aspectos vitales que cada una de ellas implica.

A mi parecer, una gran habilidad que posee el Cinismo es su capacidad para llegar a los problemas y cuestiones más profundos del ser humano. Para ello desarrolla la habilidad de simplificar los problemas para llegar a lo esencial de los mismos, a aquellas cuestiones propiamente humanas que nos afectan a todos independiente de nuestra posición cultural, económica o social. Es decir, problemas que nos afectan seamos gobernantes poderosos o vagabundos. Cuando el filósofo Cínico aplica este modelo de análisis a la política encuentra la raíz del problema en la cuestión de la libertad, un problema que afecta a cualquier relación de poder en cualquier ámbito de lo humano. En su sentido más abstracto y filosófico, podría decirse que el poder no es el problema en sí, sino más bien el conjunto de relaciones intersubjetivas de dominio que se establecen en el ejercicio desmedido y extralimitado del poder que se da en la cultura. El Cínico, en un sentido micropolítico, también está poniendo en juego una forma de poder: el poder de hacer que su voluntad sea autónoma frente a la influencia de intenciones externas, ejerciendo su libertad como guía de su vida.

Visto así, el Cínico podría definirse como aquel sujeto que busca la libertad, una libertad que para él no depende de ostentar poder sobre otras personas o de poseer riquezas, sino que se sustenta simplemente sobre el ejercicio de su propia autodeterminación. Así pueden interpretarse también los modelos de resistencia y anarquismo que proponen Sloterdijk y Onfray, dos propuestas Cínico-políticas que representan dos opciones subversivas para no someterse a un orden o voluntad ajena que ha interferido con los derechos o las libertades del sujeto político. En definitiva, el ejercicio de la libertad a través de la práctica de la insumisión se hace presente en toda actitud propiamente Cínica, una actitud que Onfray considera que debería ser característica de todo filósofo contemporáneo:

“Más que nunca, la tarea del filósofo es la de la resistencia, más que nunca esa tarea exige la insurrección y la rebelión, más que nunca el filósofo debe encarnar las virtudes de la insumisión.”<sup>249</sup>

---

<sup>249</sup> Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002. p.171.

### 8.3 Cinismo y subversión.

Asumiendo la más que evidente relación existente entre Cinismo, subversión e insumisión, en el presente apartado analizaremos qué vínculos pueden existir entre las prácticas de los Cínicos antiguos y algunos movimientos contemporáneos de lucha y protesta que observamos en nuestras sociedades actuales. De tal modo, partimos de una hipótesis que queda bien planteada por Carlos García Gual en su prólogo a la traducción castellana de *Los cínicos*:

“La larga sombra del viejo cinismo puede percibirse sobre esos movimientos actuales de protesta y ruptura, que con un estilo también agresivo e irreverente claman contra lo establecido y se proponen también *paracharáttein to nómisma*, «reacuñar de nuevo las convenciones» e «invalidar la moneda en curso». Si presentan un acento revolucionario que no estaba en el cinismo antiguo, sin duda más individualista, mantienen un talante desvergonzado y subversivo que recuerda la rebeldía de los filósofos perrunos.”<sup>250</sup>

Tal y como se plantea directamente en la primera línea, el viejo Cinismo puede percibirse en algunos de esos movimientos actuales de protesta, lo cual no quiere decir que la escuela Cínica sea una influencia directa sobre estos movimientos, sino simplemente que estos movimientos pueden recurrir a ciertas estrategias similares a las ya empleadas por los Cínicos en la Antigüedad. Eso sí, García Gual establece algunas diferencias a tener en cuenta. Si bien estos movimientos actuales mantienen viva esa “metafórica” intención Cínica de cambiar el valor de la moneda (es decir, alterar el sistema de convenciones), el espíritu revolucionario de dichos movimientos parte de grupos sociales que buscan un cambio del que se beneficie la población como conjunto, una intención colectiva que puede contrastar con interpretaciones más individualistas del viejo Cinismo.

Esta cuestión de la articulación política del Cinismo antiguo ha sido abordada en el apartado 7.2 sobre Cinismo y política, observando que el Cinismo como estrategia política contemporánea tiene varias lecturas que van de lo individual a lo colectivo. En cualquier caso, parece que interpretado según los parámetros de la filosofía política contemporánea, incluso el Cinismo más individualista conlleva consecuencias políticas en el conjunto de la sociedad en que se ejerce. Pero en definitiva, lo que más nos interesa ahora es detectar aquellas estrategias que las luchas políticas contemporáneas comparten con el Cinismo antiguo. En la cita, García Gual hace mención a valores como la desvergüenza, la subversión y la rebeldía. Tomando estos valores como punto de partida, analizaremos ahora cuatro estrategias contemporáneas con cierto trasfondo Cínico.

---

<sup>250</sup> García, C. “La actualidad de los cínicos (A modo de prólogo)”, en: Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000. p.8.

## **Tomar la calle.**

Una de las consignas que más caracteriza a los movimientos contemporáneos de protesta social es la toma de la calle. La vemos llevada a la práctica en nuestras sociedades democráticas a través de multitud de manifestaciones en las que la población unida sale a la calle -e incluso ocupa espacios públicos- para protestar ante injusticias o velar por ciertos derechos. Lo hemos podido ver en los grandes movimientos de protesta del siglo XX y XXI, como en el mayo del 68 francés o en el 15M de España. Como modernos Diógenes, aunque sustituyendo el tonel por una tienda de campaña, durante el 15 de mayo de 2011 muchas personas -siguiendo sus ideales- salieron a la calle dejando atrás la comodidad de sus hogares para acampar en importantes plazas públicas de lugares emblemáticos, dando visibilidad mediante esta acción práctica a su indignación por la situación política y económica del país.

Como ha adelantado García Gual en la cita anterior, en los Cínicos antiguos no vamos a encontrar esa cohesión social en torno a un movimiento de protesta, pues ellos practicaban sus particulares reclamaciones de una manera más individual; pero sí que se pueden detectar ciertas semejanzas interesantes en la relación entre protesta y espacio público. Como han destacado Sloterdijk, Foucault y Onfray, la calle es el espacio en el que el Cínico despliega sus estrategias subversivas. Al respecto, Foucault habla textualmente de la “visibilidad absoluta” en la vida Cínica:

“En la vida cínica no hay intimidad, no hay secreto, no hay inexistencia de publicidad. A continuación daremos constantemente con este tema: el cínico vive en las calles, reside en las puertas de los templos. Come y satisface sus necesidades y sus deseos en público. Acude a todas las grandes concentraciones del pueblo. Se lo ve en los juegos, en los teatros. Da a todos el testimonio de su propia vida.”<sup>251</sup>

Por vida no disimulada<sup>252</sup>, Foucault entiende un modo de vida que no requiere de ocultamiento alguno sino más bien al contrario, que se muestra públicamente con total transparencia ante el resto de la sociedad, propio de aquellas personas que poseen un convencimiento pleno en las ideas por las que luchan o en el modo de vida que defienden. En el Cinismo antiguo, indudablemente, observamos esa transparencia a través de la habitual exhibición pública de sus prácticas filosóficas. Si atendemos a las anécdotas relatadas por Diógenes Laercio, en seguida nos daremos cuenta de que la mayor parte de ellas tienen lugar en los espacios de la ciudad: calles,

---

<sup>251</sup> Foucault, M. *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010. p.266.

<sup>252</sup> Se ha explicado en detalle la “vida no disimulada” según Foucault en el capítulo 5, en concreto en el apartado 5.3 sobre los cuatro aspectos de la vida Cínica.

plazas, tabernas, templos, teatros, pórticos, etc. En general, estas anécdotas ocurren en espacios públicos, que funcionan como escenarios en los que el Cínico va a dar rienda suelta a sus prácticas en un contexto que necesariamente le expone a la sociedad con la que convive.

Podríamos pensar que esta práctica filosófica callejera es común en las escuelas helenísticas, un periodo en el que muchos filósofos abandonaron las grandes pretensiones de las grandes escuelas y se reunieron en pequeñas comunidades surgidas en los espacios públicos de la ciudad para reflexionar sobre el mejor camino para alcanzar la *eudaimonía*. O también podríamos pensar que estas prácticas son propias de escuelas filosóficas que no dejaron legado escrito, aquellas primitivas escuelas en las que la filosofía tiene su origen social a través del intercambio de ideas en debates públicos. Aunque la escuela Cínica puede encajar en estos dos perfiles, también hay razones para creer que su filosofía exige de esa exhibición pública de sus prácticas para conseguir su efectividad. Esto nos llevaría a una cuestión importante directamente vinculada con los movimientos de protesta contemporáneos: la visibilidad pública como estrategia subversiva.

A lo largo de los diferentes análisis que han hecho Sloterdijk, Foucault y Onfray, hemos podido detectar que los tres destacan la importancia de la visibilidad en la filosofía Cínica. A través de esa visibilidad se hacen públicas sus protestas, que en caso de los Cínicos antiguos consistiría en demostrar a la sociedad las incoherencias e inconsistencias del *nomos*. Por ello, Foucault y Onfray insisten en la función social (que Onfray califica incluso de “pedagógica”) que tiene el Cínico, pues mediante sus prácticas se producen unas enseñanzas públicas con las que enseñan e instruyen a la sociedad. En el mundo contemporáneo, las manifestaciones y el ejercicio de la libertad de expresión a pie de calle también se convierten en mecanismos habituales con los que dar visibilidad a ciertos problemas que pueden pasar desapercibidos para la sociedad, y mediante dichas manifestaciones se pretende dar visibilidad pública a dichos problemas, con el propósito de tomar conciencia social y sensibilizar a la población. De tal forma, esta visibilidad también podría entenderse como un ejercicio de poder con el que se puede hacer reflexionar a la sociedad, poner en cuestión el sistema y presionar -tanto a la población como al poder soberano- para producir cambios.

Asociado a la visibilidad va un valor importante del modo de vida Cínico: la desvergüenza, un valor tan elemental entre los Cínicos que su práctica se presenta como una especie de “rito de iniciación” indispensable para poder acceder a la Secta del Perro. Esta desvergüenza con la que los Cínicos se muestran a la sociedad es un interesante signo de la convicción con la que ellos practican su propio modo de vida, y de lo poco que les afecta lo que los demás piensen de tal modo de vida.

En definitiva, “tomar la calle” puede interpretarse como una vía crítica con la que dar visibilidad a problemas de nuestra cultura e intentar ejercer cierto poder para modificar esas circunstancias. En los movimientos sociales de protesta, y en la escuela Cínica antigua, parece plausible esta explicación; pero no queda claro si la filosofía contemporánea se encuentra en una posición de visibilidad con la que poder enfocar y afrontar desde su perspectiva los problemas de la sociedad actual. Curiosamente, en algunos movimientos de protesta actuales como en el antes mencionado 15M, o en las recientes reivindicaciones para mantener la asignatura de Filosofía en el sistema educativo español, sacar las clases de filosofía a la calle ha sido un método de protesta en el que se da visibilidad a un problema al mismo tiempo que se ponen a disposición de la sociedad las herramientas propias de esta disciplina con las que fomentar un punto de vista crítico.

Quizá, reivindicando la filosofía Cínica, estamos realmente reivindicando una vuelta de la filosofía a la calle; es decir, en contacto con la sociedad y con sus problemas. Por ello, en filósofos como Onfray se respira cierta nostalgia por aquella filosofía callejera de los Cínicos en contacto con el mundo real, a diferencia de lo que percibe en la filosofía contemporánea:

“La filosofía muere por vivir únicamente en el claustro universitario y por descubrirse parsimoniosamente sólo en lugares confidenciales. Ha perdido todo contacto con la calle y la interrogación común para convertirse en una nueva teología a la medida de los laicos nostálgicos del poder de la Iglesia.” <sup>253</sup>

### **El cuerpo como instrumento de protesta.**

Se cuenta en una curiosa anécdota<sup>254</sup> que, estando Hiparquia muy enamorada de Crates (el discípulo más aventajado de Diógenes), la familia de la joven decidió llamar al filósofo para que la disuadiera. Éste lo intentó por todos sus medios sin éxito, por lo que finalmente decidió desnudarse ante ella para que observara, sin velo alguno, aquello que le esperaba si decidía vivir junto a él. La desnudez y el exhibicionismo público es una constante en las anécdotas relatadas sobre los Cínicos a la que merece la pena dedicar unas líneas, máxime si tenemos en cuenta que existen ciertos colectivos contemporáneos que recurren a la exhibición del cuerpo desnudo como medida de protesta, como por ejemplo las activistas de FEMEN o ciertos colectivos antitaurinos que se manifiestan habitualmente contra los festejos taurinos en España.

---

<sup>253</sup> Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002. p.196.

<sup>254</sup> En: Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.354. [DL VI, 96]



De los tres filósofos contemporáneos que hemos trabajado, el que más intensamente ha analizado el tema de la desnudez es Peter Sloterdijk, quien en su *Crítica de la razón cínica* recurre constantemente al concepto de desnudez usado en dos sentidos: en unas ocasiones hace referencia a la desnudez en un sentido metafórico, y en otras a la desnudez en su sentido corporal. Con respecto al primer sentido, el metafórico, Sloterdijk dice esto haciendo referencia a la actitud crítica que caracteriza a la filosofía de los que él denomina “quínicos”:

“Y aquí, más que en ningún otro aspecto, queda de manifiesto que la crítica «filosófica» es heredera de una gran tradición satírica en la que el motivo del desenmascaramiento, de la exposición pública, del mostrar al desnudo, se ha llevado siempre como arma.”<sup>255</sup>

Sloterdijk emplea el concepto de desnudez, en sentido metafórico, haciendo referencia a aquello que se muestra sin velo ni ocultamiento alguno. La realidad que se muestra tal y como es, en su sentido más crudo y desmitificado. Como ya hemos visto en el capítulo 4, lo que la epistemología quínica pretende en la *Crítica de la razón cínica* es sacar a la luz lo que él denomina como “verdades desnudas”. Alcanzar estas verdades desnudas es el propósito de esa Ilustración quínica, que se opone al ocultamiento de las verdades y al uso interesado del conocimiento propio del cinismo vulgar. En este sentido, es evidente que Sloterdijk recurre a la desnudez como un valor positivo. Lo más interesante de esta última cita es que Sloterdijk identifica la desnudez como un arma de la crítica. Siguiendo la línea de trabajo planteada en el capítulo 4 donde el conocimiento va asociado al poder, el poder del quínismo reside para Sloterdijk en su capacidad de recabar y vivir según esas verdades desnudas, unas verdades que bien ejercitadas pueden ser capaces de poner en cuestión cualquier mitificada construcción cultural.

Por otra parte, en la *Crítica de la razón cínica* también encontramos el tratamiento de la desnudez en el sentido cotidiano, es decir, como la desnudez del cuerpo humano. Ante todo, cabe señalar que Sloterdijk concibe el quínismo como una corriente crítica de aquel primer idealismo que surge con la filosofía platónica. En el despliegue de su crítica, el quínismo hace uso público de elementos propios del materialismo más vulgar y escatológico como la masturbación, las flatulencias, la orina y por supuesto el exhibicionismo del cuerpo desnudo. Así, el quínico se puede enfrentar directamente con sus contrincantes filosóficos, combatiendo el idealismo con el materialismo más extremo desplegado en estas prácticas carentes de pudor con las que ejecuta su discurso crítico. Un ejemplo de este materialismo crítico puesto en escena contra el idealismo podemos encontrarlo en aquella conocida anécdota que relata Diógenes Laercio<sup>256</sup> en la que Platón

---

<sup>255</sup> Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003. p.55.

<sup>256</sup> En: Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.325. [DL VI, 40]

dio su magistral definición ideal del hombre como un ser “bípedo implume”, a lo que Diógenes de Sinope respondió soltando ante los espectadores un pollo que él mismo había afeitado a la voz de “ahí tenéis el hombre de Platón.”

Con respecto a la desnudez corporal como recurso de protesta, Sloterdijk reflexiona sobre un curioso suceso que vivió Theodor Adorno en la Universidad de Frankfurt, donde un grupo de manifestantes impidió al filósofo impartir su lección. Entre las manifestantes, había un grupo de mujeres jóvenes con los pechos al descubierto, un método de protesta que en la actualidad tenemos más normalizado (debido a que lo hemos visto en múltiples ocasiones por los medios de comunicación), pero que a finales de los años 60 resultaría más impactante. Sobre este suceso -que se relata brevemente en la *Crítica de la razón cínica*-, Sloterdijk lanza la siguiente reflexión:

“Pues bien, el desnudamiento de éstas no era un argumento eróticamente insolente a base de piel femenina. Eran, casi en el sentido antiguo, cuerpos quínicamente desnudados, cuerpos como argumentos, cuerpos como armas. El que se mostrasen estos cuerpos -independientemente de los motivos privados de las manifestaciones- tenía una intención de choque antiteórica. Con un cierto sentido confuso han podido manifestarse a favor de una «praxis modificadora de la sociedad», pero en cualquier caso a favor de algo que fuera más que lecciones y seminarios filosóficos. De una forma trágica y sin embargo comprensible, Adorno cayó en la posición del idealista Sócrates y las mujeres en la del rebelde Diógenes. Frente a la teoría más clarividente se colocaban testarudamente los cuerpos -ojalá- inteligentes.”<sup>257</sup>

Esta reflexión es interesante ya que equipara directamente las prácticas materialistas de los Cínicos con el uso de los cuerpos desnudos como protesta. Para Sloterdijk, en estas prácticas subversivas el cuerpo se convierte en el contraargumento con el que rebeldes e insumisos plantan cara a aquello a lo que se enfrentan, un contraargumento que sobrepasa la lógica teórica del mundo académico y se presenta con su materialismo explícito en el mundo real mediante la praxis. Según esta manera de entenderlo, el cuerpo desnudo sería una de las herramientas (o “arma”, como él lo denomina) con las que se expresa el discurso crítico de la conciencia quínica, con independencia de los motivos o razones que originan la protesta.

### **El humor y la ironía como estrategias subversivas.**

Sin duda, en la actualidad, uno de los recursos más potentes de crítica que poseemos es el humor. Aunque en la cultura audiovisual contemporánea convivimos con un humor fácil y vacío,

---

<sup>257</sup> Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003. pp.187-8.

existe toda una larga tradición (que todavía se mantiene) en la que el humor se muestra como una buena herramienta para llegar al gran público de manera lúdica, pudiendo contener un potente mensaje crítico que genere una reflexión profunda en los espectadores. Los dobles juegos que se generan en la sátira y la comedia -gracias a recursos como el humor o la ironía- han tenido una vital importancia en nuestras sociedades modernas a la hora de transmitir un discurso crítico, sobre todo en aquellos momentos en los que los derechos a la libertad de expresión y a la manifestación se han visto mermados por las circunstancias políticas. El hecho de que, en estas circunstancias políticas, el humor sea una de las manifestaciones públicas que más se intenta controlar y censurar, es una señal evidente del tremendo poder subversivo que el humor posee en nuestra cultura.

Es evidente que el humor y la ironía son también recursos habituales de los Cínicos antiguos que se pueden detectar fácilmente en muchas de sus anécdotas. Foucault no trabaja estos recursos de forma detallada en su descripción de los Cínicos. Sin embargo, en Sloterdijk las referencias a estos recursos son habituales a lo largo de toda la *Crítica de la razón cínica*. Como ya vimos en el capítulo 4, Sloterdijk identifica la tradición quínica con el género literario de la sátira, destacando esa carga crítica y subversiva que se revela en recursos como el humor o la ironía, unos recursos que el sabio quínico pone en escena en cada una de sus *performances* callejeras. La risa es uno de esos elementos paganos -reprimidos por nuestra tradición cristiana- que Sloterdijk identifica con la conciencia quínica que pretende reivindicar para la actualidad, representando al quínismo con la imagen gráfica de una carcajada abierta, sincera y libre que no esconde sus intenciones ni oculta los motivos de su risa.

Quien más trabaja en detalle estos dos recursos es Michel Onfray. En su análisis, la ironía y el humor son las principales estrategias subversivas que caracterizan las actuaciones del Cínico, muy relacionadas con otros recursos como los juegos de palabras y la provocación. Para Onfray, estos recursos expresivos tienen una gran relevancia en la difusión del mensaje Cínico:

“El cínico indaga y no predica sólo a los conversos. El discurso técnico y el vocabulario especializado suponen la existencia de aficionados: les garantiza la exclusividad esotérica. El empleo de esos términos los reúne en sectas y los convierte pues en fieles servidores celosos, rendidos por entero a la ortodoxia. Diógenes no espera nada de eso. Se dirige a todos para poder llegar a algunos. Los juegos de palabras, el humor, la ironía permiten hacer la selección: son armas eficaces y operativas. Hacen posible la división, la separación. De modo tal que estas técnicas llegan a ser estrategias subversivas que desalientan las veleidades de una falsa aristocratización.”<sup>258</sup>

---

<sup>258</sup> Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002. p.114.

Para Onfray, el uso de estos recursos coloquiales permite al discurso Cínico distanciarse de los discursos técnicos propios de las grandes sectas filosóficas. Estas escuelas trabajaban con unos constructos teóricos concretos y con un lenguaje técnico determinado, con la intención de que su discurso llegara y fuera comprendido únicamente por los integrantes de dichos grupos. Así, practicaban una filosofía de espaldas a la sociedad, recluida tras los muros de sus fincas y accesible solo para aquellos que fueran válidos para la vida contemplativa y hubieran sido iniciados en sus doctrinas. Sin embargo, Onfray cree que el discurso Cínico es mucho más abierto, pues se expresa públicamente en las calles con la intención de llegar a más gente, y además se expresa en un lenguaje coloquial y con unos recursos expresivos que le permiten ser comprendido por todos.

Sobre uno de estos recursos, el humor, Onfray dice lo siguiente:

“En la lógica de los terrores verbales, el humorismo cumple la función más civilizada, más presentable: se contenta con dar forma al temperamento y a la melancolía consustancial de la sabiduría. Puestos aquí y allá, los toques humorísticos son promesas de nihilismo. Suponen una práctica pagana e irreverente sin dejar por ello de avalar el carácter irreconciliable del yo y el mundo, de lo singular y lo universal. Entre los seres y lo real, el humor instila y luego destila un fermento de subversión. Su poder es temido por aquellos que profesan las mitologías gregarias, y el cínico lo sabe.”<sup>259</sup>

Onfray trabaja con una interesante idea del humor como forma de expresión de la sabiduría que funciona como estrategia subversiva. Ello es debido al poder que se despliega en el ejercicio del humor, un poder del que el Cínico hace uso para transformar su crítica a la cultura en discursos y acciones que transmite a la población. Según Onfray, el humor es para el Cínico un recurso con el que puede desdibujar las mitologías sobre las que se construye nuestra sociedad, basándose en un mensaje satírico que la propia sociedad puede captar. En este sentido, el humor sería una interesante arma subversiva, cuyo poder reside en la capacidad de generar una reflexión crítica en la misma sociedad que se critica mediante el chiste o la broma.

Y, según Onfray, un paso más allá en la carga subversiva estaría la ironía, pues mientras que el humor simplemente saca a relucir las incoherencias de las mitologías culturales, la ironía tiene una potencia mucho más destructiva. Así, la ironía genera una crítica radical que ya no solo desdibuja la lógica de esas mitologías, pues además saca a relucir unas verdades que no dan lugar a apelación:

---

<sup>259</sup> Onfray, M. *op. cit.* p.117.

“La ironía pone de relieve la autenticidad y descubre los valores reales en nombre de los cuales se efectuó la operación. El cínico apela a la duda sistemática e instala el escepticismo en el corazón mismo de los lugares comunes: promueve una lógica emancipadora.”<sup>260</sup>

En definitiva, tanto el humor como la ironía revelan su auténtica carga subversiva cuando el mensaje no busca simplemente la risa absurda o el entretenimiento vacío, sino cuando contienen tras de sí un análisis filosófico que recurre a estos recursos propios de la sátira y de la comedia para expresarse. En este sentido, Onfray ve en los Cínicos un humor que guarda relación -crítica- con el mundo real, un fenómeno muy propio de nuestro tiempo que podemos percibir en ciertas publicaciones satíricas y programas de televisión que cuentan noticias o situaciones ocurridas en el mundo real pero relatadas desde un punto de vista totalmente crítico a la par que cómico, revelando mediante la risa una dimensión crítica muy seria. Es decir, que tanto en los Cínicos antiguos como en la actualidad, el humor sigue siendo un arma poderosa con la que el interlocutor puede transmitir su mensaje crítico en un lenguaje accesible al conjunto de la sociedad, con una gran capacidad para revelar verdades esquivando la censura e incluso transgrediendo las barreras morales de la sociedad.

### **Cinismo y desobediencia.**

En lo que llevamos visto, hemos hablado constantemente del Cinismo como una corriente de pensamiento subversiva e insumisa, con una predisposición abierta a fomentar la desobediencia. Por tanto, como cuarto y último punto, añado un movimiento de protesta contemporáneo que, aunque no lo han abordado los tres filósofos aquí trabajados, considero que también puede ser interesante de comparar con las prácticas Cínicas: me refiero a la desobediencia civil.

La desobediencia civil como estrategia de protesta y lucha contemporánea surge en el siglo XIX con el filósofo estadounidense Henry David Thoreau (1817-1862). Como él mismo relata en su tratado titulado *Desobediencia civil*, Thoreau fue encarcelado al negarse a pagar una serie de impuestos. Se negó a pagar como medida de protesta contra la guerra que su país (Estados Unidos) había iniciado con México, pues no quería que con su dinero fuera sufragada una guerra que consideraba injusta e innecesaria. Durante el corto periodo de tiempo que pasó en la cárcel hasta que fue liberado (pues unos allegados pagaron dichos impuestos por él), Thoreau reflexionó sobre su acción, sobre su posicionamiento político como ciudadano, y sobre la libertad. Y es que, a pesar de estar encerrado en aquella cárcel, en aquel momento Thoreau se sintió la persona más libre de la

---

<sup>260</sup> Onfray, M. *op. cit.* p.119.

ciudad, pues muchos conciudadanos también estaban en contra de aquella guerra y de aquellos impuestos, y sin embargo habían pagado. Lo que hacía sentir libre a Thoreau es que había obrado siendo consecuente con su conciencia, no pagando los impuestos y asumiendo las consecuencias.

A partir de sus escritos, de sus conferencias, y del propio ejemplo que dio en vida con sus acciones, la desobediencia civil se fue extendiendo como una medida crítica de lucha y de protesta. Su propuesta es clara a la par que polémica, pues invita activamente a desobedecer la ley en aquellas situaciones en las que la ley incurra en una injusticia para la población. Para Thoreau, obedecer una ley injusta nos convierte a nosotros también en personas injustas, pues estamos colaborando con el Estado en perpetuar esa injusticia. Un gran problema de esta propuesta es que conlleva unas consecuencias altamente arriesgadas, pues por lo general desobedecer la ley nos deja a merced del poder punitivo del Estado. Al respecto, Thoreau parece tener clara su posición, pues invita al ciudadano a obrar siendo consecuente con su pensamiento y con su conciencia, en lugar de dejarse atemorizar por los riesgos. Y por eso Thoreau decía aquello de que “bajo un gobierno que encarcela a alguien injustamente, el lugar que debe ocupar el justo es también la prisión.”<sup>261</sup>

En la historia reciente encontramos ejemplos que demuestran que, en ciertos momentos, la desobediencia civil ha sido una estrategia efectiva. Un ejemplo lo tenemos en Rosa Parks, la mujer afroamericana que el 1 de diciembre de 1955 se negó a ceder su asiento del autobús a un joven blanco. Según la ley, en aquel momento ella estaba obligada a ceder su asiento, pero considerando que era una medida injusta, aquel día se negó a levantarse del asiento mientras otros afroamericanos sí lo hicieron, como hacían todos los días. Por ello fue arrestada, pero su acción individual tuvo una notable repercusión en la prensa, una repercusión que dio visibilidad a una injusticia evidente: la desigualdad de derechos entre ciudadanos por su color de piel. La repercusión pública de este hecho desató multitud de movimientos de protesta, e incluso incitó a otros ciudadanos afroamericanos a hacer lo mismo. Estos sucesos, y el debate público que se generó, ayudaron a que la sociedad tomara conciencia del problema e impulsó los cambios legales por la igualdad de derechos.

En la actualidad vemos que, a pesar del riesgo y el temor a las sanciones, la desobediencia civil sigue siendo una práctica vigente en muchos sectores valientes de nuestra sociedad: ciudadanos que toman la iniciativa de no pagar ciertos impuestos que consideran abusivos, plataformas como Stop Desahucios que ponen impedimentos al cumplimiento de una ley de desahucios que consideran injusta, gremios como los bomberos que se niegan a participar en

---

<sup>261</sup> Thoreau, H.D. *Desobediencia civil y otros textos*. Libros de Anarres. Buenos Aires. 2009. p.51.

desahucios o médicos que atienden a inmigrantes irregulares cuando el gobierno opta por negar la sanidad universal, etc. Estos ejemplos -entre otros- muestran las múltiples prácticas de insumisión que se pueden llevar a cabo en nuestra sociedad para luchar contra ciertos abusos de la soberanía. Ahora bien, ¿se puede considerar como “desobediencia civil” aquello que hacían los Cínicos?

Partimos de la idea de que, tanto la desobediencia civil como el Cinismo, son dos corrientes que no proponen un proyecto político sustitutivo, pues más bien actúan como estrategias subversivas con las que ejercitar una crítica hacia la ley que consideran injusta. Ambas dos, por tanto, son estrategias que se oponen a la ley positiva, pero con una gran diferencia: el Cinismo antiguo se opone a toda la ley positiva (el *nomos*) en favor de un estado de naturaleza, mientras que la desobediencia civil se opone a una sola ley concreta (dentro de un sistema legal) que consideran injusta al oprimir otros derechos más básicos, pero manteniendo la creencia en la estructura política.

Al margen de estas consideraciones generales, algunas de las prácticas con las que Thoreau promueve la desobediencia civil sí que, a mi parecer, destilan cierto aire Cínico. La primera de ellas sería la valoración política de la individualidad. Thoreau considera que “un hombre con más razón que sus conciudadanos ya constituye una mayoría de uno.”<sup>262</sup> La desobediencia civil, como hemos visto en el ejemplo de Rosa Parks o en otros ejemplos contemporáneos, se fundamenta muchas veces en la acción individual, aunque luego dicha acción pueda ir seguida de la acción de otros por su repercusión. Para Thoreau, la desobediencia civil sirve en primer lugar para poder mantener la propia conciencia tranquila, al actuar en consecuencia con tus propios pensamientos; algo que nos recuerda mucho a esa sabiduría práctica de la antigua Grecia con la que los sabios intentaban poner en concordancia su pensamiento con su vida. Además, la desobediencia civil requiere de otro proceso que hemos visto en el Cinismo: la visibilidad. Thoreau destaca la idea de que la acción del desobediente debe ser ejemplar, es decir, debe servir para inspirar a otras personas a que la puedan tomar como ejemplo. Y, de hecho, el éxito de muchas prácticas de desobediencia civil ha residido en la visibilidad pública, que ha incitado más protestas y generado un debate en la sociedad.

Uno de los aspectos indudablemente más Cínicos que encontramos en la propuesta de Thoreau es su proposición de vivir con lo menos posible para ser más libres:

“Si rechazo la autoridad del Estado cuando me presenta la factura de los impuestos, pronto se apoderará de lo mío y gastará mis bienes y nos hostigará interminablemente a mí y a mis hijos. Esto es duro. Esto hace que al hombre le sea imposible vivir con honradez y al mismo

---

<sup>262</sup> Thoreau, H.D. *Op. cit.* p.50.

tiempo con comodidad en la vida material. No merece la pena acumular bienes; con toda seguridad se los volverían a llevar; es mejor emplearse o establecerse en alguna granja y cultivar una pequeña cosecha y consumirla cuanto antes. Se debe vivir independientemente sin depender más que de uno mismo, siempre dispuesto y preparado para volver a empezar y sin implicarse en muchos negocios.”<sup>263</sup>

En esta cita, Thoreau habla de que nuestras posesiones son un elemento con el que el Estado nos puede castigar: los bienes que poseemos pueden ser embargados por la fuerza en caso de que decidamos no pagar un impuesto o multa, además de que esta acción puede tener consecuencias en nuestros seres queridos lo cual supone un gran riesgo a asumir al llevar a cabo estas prácticas desobedientes. Como aquí se plantea, en ocasiones vivir cómodamente asentado en la cultura puede ser incompatible con vivir de acuerdo con tus principios cuando estos chocan con la cultura, lo que plantea un interesante conflicto que muchas veces experimentamos en dilemas cotidianos.

La solución que propone Thoreau para minimizar esos riesgos a la hora de practicar la desobediencia civil pasa, en primer lugar, por vivir con las mínimas propiedades privadas posibles; y en segundo lugar por vivir lo más independiente posible. Es decir, depender lo mínimo posible de bienes materiales y depender lo mínimo posible de otras personas, un modo de vida que fácilmente nos puede recordar al que proponía Diógenes de Sinope. En ambos casos, ser lo más independiente posible, junto a liberarse de las cadenas de la cultura, se convierten en las claves con las que el sujeto político se hace más libre ante un gobierno o Estado opresor. Adoptar este modo de vida le permite al Cínico y al desobediente un mayor margen de maniobra a la hora de actuar contra el Estado, minimizando los riesgos y las consecuencias de sus actos.

En conclusión, y salvando las distancias, tanto la desobediencia civil como el Cinismo transmiten la idea rousseauniana de que, en ocasiones, la ley positiva nos puede llevar a obrar injustamente cuando se sobrepone a los principios básicos de nuestra naturaleza humana. Y, como estrategia subversiva, tanto la desobediencia civil como el Cinismo nos enseñan que la coherencia con el pensamiento propio debe estar por encima de la obediencia ciega de las leyes, siempre que la aplicación de estas leyes conlleve injusticias con los derechos y libertades de las personas. La gran diferencia es que los Cínicos consideran injusta la ley en su totalidad al formar parte del convencionalismo cultural que oprime nuestra dimensión natural, mientras que desde la desobediencia civil solo se consideran injustas algunas leyes concretas. En cualquier caso, ambas estrategias invitan a la autodeterminación, ejerciendo nuestra libertad y asumiendo los riesgos y sacrificios que conllevan.

---

<sup>263</sup> Thoreau, H.D. *Op. cit.* p.53.



### **Conclusión: la integridad como valor supremo del Cínico.**

Como conclusión al presente apartado, conviene mencionar un valor que, aunque nos haya podido pasar desapercibido hasta este momento, está implícito en todos los movimientos políticos de protesta que hemos analizado; y también, por supuesto, en los Cínicos. Ese valor es la integridad, entendiendo por integridad la capacidad humana de mantenerse fiel a sus pensamientos, a pesar de ciertos impedimentos que puedan desviar las intenciones del individuo. Este valor, cuya carencia es hoy comúnmente empleada para desvirtuar el posicionamiento político de algunas personas, también queda representado en su máximo esplendor con la actitud de Diógenes en la anécdota del encuentro con Alejandro Magno: éste, en un gesto de admiración, le ofrece al Cínico todo aquello que quiera para satisfacerlo, pero el sabio se mantiene íntegro en su filosofía, pues no quiere ni poder ni riquezas de ningún tipo.

En *Cinismo y pasión*, André Glucksmann expone una reflexión muy interesante sobre la importancia que podría tener en el mundo contemporáneo el valor de la integridad que representa Diógenes de Sinope:

“Romper la definición del pensador con una brutalidad soldadesca, rechazar el cortejo del conquistador con la suficiencia del intelectual, vagabundear en pleno día con una linterna en la mano y repetir 'busco a un hombre', es el virus cínico contra el que los Estados perfectamente civilizados no se consideran inmunizados en las proximidades del año 2000.”<sup>264</sup>

Como brillantemente propone Glucksmann, esto que hemos llamado “integridad” y que podríamos definir como consustancial a la actitud Cínica, es algo a lo que el poder político contemporáneo no está acostumbrado. A dichos poderes les puede resultar muy sencillo tomar control sobre la rebeldía de los individuos, recurriendo a toda clase de amenazas o artimañas (la manipulación, el miedo, el intercambio de intereses, etc) para conseguir que un individuo modifique su actitud y se vuelva sumiso al sistema. Esto no quiere decir que el Estado tenga siempre el poder de cambiar la forma de pensar de las personas, pues a veces simplemente le basta con forzar que los individuos depongan sus ideas o su posicionamiento a cambio de otros intereses proporcionados por el sistema. Pero, ¿qué sucede cuando el poder se encuentra con un Diógenes que, en virtud de su integridad, no se deja someter al sistema? La integridad con la que el Cínico defiende sus ideas hasta los extremos de su propia existencia es la auténtica herramienta con la que realmente se abre una brecha en los aparentemente infranqueables muros del monstruo político contemporáneo.

---

<sup>264</sup> Glucksmann, A. *Cinismo y pasión*. Anagrama. Barcelona. 1982. p.108.

## 8.4 Cinismo y sexualidad.

Todo investigador de la tradición Cínica familiarizado con la obra de Diógenes Laercio será conocedor de aquellas escandalosas anécdotas relativas a su sexualidad, unas anécdotas que durante años fueron malinterpretadas intencionadamente para infravalorar la carga filosófica de esta corriente en una época en la que el materialismo Cínico no encajaba con la metafísica dominante.

Como ya sabemos, la escuela Cínica proponía una vuelta a la condición natural del ser humano, como una vuelta a la animalidad de la existencia para dejar de lado las falsas complejidades que ha impuesto la cultura y que dificultan nuestro acceso a la felicidad. Por ello, para transmitir su sabiduría, el filósofo Cínico introduce todo tipo de “recursos naturales” en su repertorio: desde la alimentación hasta la sexualidad, pasando por asuntos más escatológicos como las ventosidades, etc. Indudablemente, uno de los recursos naturales de los que más provecho saca el materialismo Cínico es la sexualidad. Centrándonos en el caso de Diógenes (como principal representante de esta escuela), Ateneo de Náucratis alude en el *Banquete de los eruditos* a que algunas de las prostitutas más célebres de Atenas premiaban al filósofo con sus servicios sin recibir dinero a cambio.<sup>265</sup> A pesar de que, según este testimonio, Diógenes no habría tenido problemas para mantener relaciones sexuales con otras personas, la sexualidad del filósofo Cínico pasa a la historia cuando hace su conocida apología pública de la masturbación.

La relación filosófica que se establece entre Diógenes y la masturbación ha dado mucho que hablar a lo largo de la historia. Dión Crisóstomo ya puso en sus *Discursos* a Diógenes como testigo del origen de la masturbación, cuya creación fue atribuida al dios Pan.<sup>266</sup> Laqueur toma a Diógenes como un “masturbador ejemplar”<sup>267</sup> y en su obra titulada *Sexo Solitario* recopila una serie de debates históricos llevados a cabo entre Galeno, Mandeville y otros autores sobre la sexualidad autónoma del Cínico, donde se debate sobre si esta recurrencia a la masturbación es por disfrute hedonista del placer o si simplemente es por un ideal ascético cuyo “goce” queda reducido a una cuestión de necesidad por salud (la necesidad fisiológica de expulsar fluidos sobrantes del cuerpo, siguiendo la medicina aristotélica).

---

<sup>265</sup> En: Ateneo. *Banquete de los eruditos. Libros XI-XIII*. Gredos. Madrid. 2014. p.284. Hace referencia a Lais de Hícaro, una hetaira bastante popular en Atenas, de la que también aparecen referencias sobre relaciones sexuales con otros filósofos. La diferencia es que, según relata Ateneo de Náucratis, parece ser que al filósofo Cínico le ofrecía sus servicios de forma gratuita.

<sup>266</sup> Mencionado en: Hillman, J. *Pan y la pesadilla*. Girona. Atalanta. 2007. p.60.

<sup>267</sup> Laqueur, T. *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*. Buenos Aires, FCE. 2007. p.261.

Como ya hemos visto, las lecturas contemporáneas del Cinismo han superado este vetusto debate entre el ascetismo y el hedonismo, posicionándose claramente en la segunda opción. De tal forma, la lectura contemporánea ha intentado profundizar en los valores éticos y políticos que el acto masturbatorio puede representar en el conjunto de la filosofía Cínica. Onfray o Sloterdijk se suman a esta corriente, dedicando en sus extensas obras unos apartados específicos sobre la masturbación de Diógenes, y enmarcando este gesto filosófico en una corriente o tradición de gestos insolentes que revelan el carácter irreverente y transgresor de esta escuela. En este sentido, la *Crítica de la razón cínica* de Sloterdijk nos invita a aproximarnos a estos gestos callejeros de los Cínicos como si se tratase de la puesta en escena de una *performance dadaísta*, un movimiento artístico y cultural que Sloterdijk identifica con un “espíritu neoquínico”, un espíritu transgresor de tradiciones, hábitos y normas cuya relevancia no reside en el hecho en sí (la obra de arte como tal), sino en el proceso que envuelve a cada obra, es decir, en todo aquello que cuestiona, destruye y propone.

En esta línea se va a orientar la investigación del presente apartado, analizando tres tópicos representativos de la sexualidad Cínica a través de tres anécdotas de Diógenes de Sinope: la del pez masturbador, la del acto público de la masturbación, y la de la masturbación como autosuficiencia. El objetivo de este repaso es, en primer lugar, descifrar cuál es la función que representa la masturbación en las prácticas de la filosofía Cínica antigua y, en segundo lugar, plantear una reflexión sobre qué implicaciones puede tener esta sexualidad Cínica para un intento de teoría postmoderna del Cinismo.

### **El pez masturbador, o el cuestionamiento de las necesidades culturales.**

Como ya sabemos, la escuela Cínica se caracteriza por redescubrirse en aquella dualidad antropológica expuesta por los sofistas y representada en el mito de Prometeo: la dualidad *physis* (naturaleza) y *nómos* (cultura). El ideal Cínico de *eudaimonía* plantea algo que no está muy distante de lo que plantean algunos hedonismos de la época, pues propone que la satisfacción de los deseos se reduzca a la satisfacción básica de las necesidades vitales, que para los Cínicos residen en la naturaleza, esto es: en la condición animal del ser humano. La cultura también canaliza las fuentes de satisfacción de los deseos naturales, pero siempre lo hace a través de una vía mucho más compleja de lo que se requiere realmente para la mera supervivencia. Por ejemplo, en vez de comer lo básico para superar el hambre, organizamos grandes banquetes donde podemos empacharnos; y

además convertimos el acto de comer en un acto mediatizado por la cultura, un rito donde se ponen en práctica unos instrumentos, unos usos, un conjunto de reglas, convenciones sociales, etc.

El Cinismo necesita un punto de referencia que le sirva de guía para su proyecto, y este no lo encontrará entre los ciudadanos de la *polis* sino en los animales, aquellos seres que pueden vivir inmersos en la ciudad pero viven según sus propias reglas, esto es, según las leyes de la naturaleza. Diógenes ha aprendido casi todo lo que sabe del mundo animal, tomando al perro como seña de identidad en su sobrenombre (“Diógenes el perro”) y como referente principal de su forma de vida: vagabundeando por la ciudad, satisfaciendo sus necesidades naturales en público e incluso usando el mordisco como arma de defensa. Pero el Cínico también ha aprendido y adquirido habilidades de muchos otros animales, al igual que en otros momentos también ha aprendido de los niños.

En el tema que aquí nos ocupa (la sexualidad Cínica), Diógenes podría haber aprendido su lección observando algún tipo de pez, cuando él creyó ver que dicho animal satisfacía sus necesidades sexuales a través de un acto que se podría equiparar a la masturbación humana. Así recrea Onfray esta escena en su *Contrahistoria de la filosofía*:

“En efecto, en el puerto de Atenas, Sinope o Corinto, Diógenes vio que un pez - ¿abadejo, barbada, raya, mujol?-, atormentado por el deseo, se frotaba contra una piedra; de inmediato él se sintió mejor y estuvo nuevamente en condiciones de retomar el curso normal de sus actividades filosóficas.<sup>268</sup>

Como ya advertimos en el capítulo 2, esta anécdota no aparece entre los testimonios recogidos por Diógenes Laercio, pues procede de los discursos pseudoCínicos de Dión de Prusa.<sup>269</sup> De cualquier modo, según comenta Onfray en el capítulo de *Cinismos* que dedica exclusivamente a esta cuestión,<sup>270</sup> Diógenes pudo haber errado en su observación, pues en la actualidad no se ha encontrado ninguna especie marina que recurra a algo parecido a la masturbación como práctica sexual. Onfray dice que tal vez pudo observar alguna clase de animales marinos cuyo acto reproductivo se realiza cuando la hembra deposita los huevos sobre las rocas y el macho posteriormente los recubre, lo cual llevara a confusión o error al Cínico. De cualquier modo, aquí no se presenta un tratado de biología ni de zoología, por lo que aquí nos interesa el que el Diógenes

---

<sup>268</sup> Onfray, M. *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I*. Anagrama. Barcelona. 2007. p.135.

<sup>269</sup> Esta anécdota es relatada en el discurso VI titulado “«Diógenes» o «De la Tiranía»”, en: de Prusa, D. *Discursos: I-XI*. Gredos. Madrid. 1988. pp.315-332.

<sup>270</sup> “La virtud del pez masturbador”, en: Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002. pp.55-68.

creyó ver en los animales la satisfacción autónoma de los deseos sexuales, algo que solo podría haber observado en algunos simios que parece que así lo hacen.

De este modo, Diógenes toma la masturbación como la maniobra más simple y natural para satisfacer el deseo sexual, un deseo natural resuelto de una forma plenamente natural: sin convenciones culturales de por medio y sin recurrir a la sociedad. La simplicidad de la vida animal lleva a una satisfacción efectiva de los deseos que dentro de la cultura parece imposible de conseguir. El hedonismo que -según Onfray- promueve la escuela Cínica encuentra la felicidad en la satisfacción básica de los deseos primarios, es decir, las necesidades naturales más elementales: si se tiene hambre, se come hasta que se sacia, si se tiene sueño se duerme hasta que se pasa, y si se tienen necesidades sexuales, se masturba hasta que se pasan. Sin embargo, en la dimensión del *nomos*, esta satisfacción es mucho más compleja, pues dentro de la cultura satisfacer los deseos exige unos esfuerzos mucho mayores que sacrifican la libertad y la autonomía de sujeto.

En definitiva, este vínculo entre filosofía y animalidad refleja la fuerte relación que encontramos en la figura del sabio Cínico entre vida y doctrina. El Cínico es un maestro cuyas enseñanzas se transmiten mediante sus propios actos, y donde la búsqueda de la *eudaimonía* se traduce en la adopción de una forma de vida coherente con la sabiduría que se profesa. El Cinismo plantea la disolución de la dualidad entre teoría y praxis convirtiendo su pensamiento en su propia forma de vida, algo que contrasta con el “idealismo” de la filosofía platónica de su época. De esta manera, el materialismo Cínico condena al filósofo a vivir en el mismo mundo que se está observando y cuestionando.

### **Insolencia y subversión: el acto público de la masturbación.**

Otro de los tópicos más extendidos en la Antigüedad sobre la sexualidad Cínica es su carácter público. Nos han llegado muchas versiones que relatan el acto público de la masturbación realizado por Diógenes en plena calle, un acto que como hemos mencionado anteriormente, ha dado mucho que hablar a lo largo de la historia, generando grandes debates en torno al placer, el vicio, la virtud y la salud. Este tópico se resume en esta interesante frase que Diógenes Laercio escribe sobre su tocayo de Sinope:

“Acostumbraba a realizarlo todo en público, tanto las cosas de Deméter como las de Afrodita. Y exponía unos argumentos de este estilo: «Si el comer no es nada extraño, tampoco lo es en el ágora. No es extraño el comer. Luego tampoco lo es comer en el ágora.»”<sup>271</sup>

Aunque sus argumentos solo hacen referencia a la alimentación, es fácil comprender la analogía que aquí se presenta entre el comer (“las cosas de Deméter”) y lo sexual (“las de Afrodita”), entendiendo ambas como actividades propias de nuestra naturaleza biológica cuya satisfacción proporciona placer. En ambas actividades, el problema reside en que el proceso de satisfacción ha quedado completamente mediatizado por la cultura, cuyo sistema establece los cauces por los que pueden ser satisfechos estos deseos naturales. De esta forma, la satisfacción de esos deseos naturales se torna un proceso mucho más complejo.

Además de esta conocida anécdota de Diógenes, en otros Cínicos también encontramos interesantes testimonios de exhibicionismo y de sexualidad pública. El caso más destacado es el de Crates de Tebas e Hiparquía de Maronea. Crates había sido discípulo directo de Diógenes, e Hiparquía era hermana de Metrocles (también filósofo Cínico). Parece ser que Hiparquía se enamoró de Crates, por lo que su familia le pidió que acudiera a su casa para intentar persuadirla. Tras no conseguir nada mediante la oratoria, el último argumento de Crates fue desnudarse por completo y ofrecerle su imagen completamente desnudo para que estuviera segura de su decisión. A pesar de ello Hiparquía mantuvo su decisión, adoptó el modo de vida Cínico y juntos comenzaron una relación algo atípica: “La joven hizo la elección y, tomando el mismo hábito que él, marchaba en compañía de su esposo y se unía con él en público y asistía a los banquetes.”<sup>272</sup>

Esa “unión en público”<sup>273</sup> hace referencia a la vida sexual que estos filósofos Cínicos mantenían en las calles, a plena luz del día. En Diógenes Laercio no encontramos un desarrollo mayor al respecto, pero esta es otra de esas anécdotas que históricamente se han ido reformulando y ampliando a través de algunos comentaristas posteriores, como por ejemplo en este caso Sexto Empírico. En cualquier caso, estamos ante un acto que -al igual que la masturbación de Diógenes- prácticamente toda la población puede practicar de forma natural y cotidiana, pero normalmente reclusos en el ámbito privado por dictamen moral de nuestra cultura.

---

<sup>271</sup> Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. pp.339-340. [DL VI, 69]

<sup>272</sup> Laercio, D. *Op. cit.* p.354. [DL VI, 97]

<sup>273</sup> Otras traducciones son algo más explícitas que la aquí mencionada de Carlos García Gual. Por ejemplo, la traducción de José Ortiz y Sanz en 1887 decía “usando públicamente del matrimonio”; en: Laercio, D. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. Tomo II*. Luis Navarro. Madrid. 1887. p.16.

Ahora bien, desde el punto de vista filosófico, ¿cómo podríamos tomar estos gestos? Tratando de interpretarlos como una lección filosófica debemos tener en cuenta que el Cinismo es ante todo provocación, por ello es tan importante el factor público o el factor de visibilidad ante los demás, ante aquella sociedad o cultura a la que se pretende cuestionar. Tomando como referencia la anécdota de la masturbación de Diógenes, en ella podemos detectar claramente dos valores que las lecturas contemporáneas del Cinismo destacan en esta filosofía: la insolencia y la subversión. Por insolencia podemos entender el atrevimiento o descaro de realizar una acción. Como hemos visto en el capítulo 4, Sloterdijk proponía superar la significación negativa que este concepto ha adquirido a lo largo de la historia, para quedarnos con el carácter combativo que la insolencia aporta al Cinismo. Sloterdijk realizaba una lectura política del Cinismo como una “insolencia desde abajo”, que él interpreta como un ejercicio político de resistencia que busca la autopreservación frente a un uso abusivo del poder. Esta insolencia desde abajo conlleva el segundo valor mencionado: el carácter subversivo de esta filosofía, que se puede entender como la capacidad de alterar el orden establecido. El Cinismo hace uso de este carácter subversivo al oponerse al sistema hegemónico que oprime al sujeto imponiendo su discurso sobre toda la sociedad. Para este propósito, actitudes propiamente Cínicas como la ironía, la sátira o la risa son también elementos válidos en la oposición contra el sistema, siempre que sirvan para poner en cuestión el discurso dominante.

De tal forma, la masturbación pública de Diógenes podría entenderse bajo estos parámetros: es un ejercicio de subversión en cuanto que, con este gesto, se están poniendo en cuestión los valores culturales que oprimen la naturaleza del sujeto. Todos los ciudadanos sienten hambre o tienen impulsos sexuales en momentos comprometidos e incluso inadecuados (asumiendo que es algo puramente natural), pero la normatividad cultural y social, a través de sus mecanismos de represión, hace que el sujeto reprima estas necesidades impidiendo que se satisfagan en ciertos momentos o lugares, o de ciertas maneras. El Cínico, mediante este gesto, vendría a cuestionar la norma, reivindicando aquella naturaleza animal que ha quedado reprimida por la cultura. Y el hecho de que sea en público destaca el valor de la insolencia como parte del discurso Cínico; al fin y al cabo, quienes filosofaban mediante la palabra iban al ágora a impartir sus discursos, es decir, a enseñar su filosofía. El Cínico no entiende de distinciones entre teoría y praxis, y su mejor discurso es siempre una demostración natural mediante el gesto. Así, la masturbación se convierte en el argumento filosófico que Diógenes pone a debate en el ágora, y aquellos que lo increpan por masturbarse en público serán los interlocutores del debate. Estos representan a la cultura con todos sus tabúes y represiones, mientras que Diógenes representa a la naturaleza común, simple y pura.

## **Autosuficiencia y libertad: notas para una teoría ética de la masturbación.**

El tercer tópico que vamos a comentar proviene de una frase que Diógenes de Sinope espetaba a aquellos transeúntes que le increpaban por masturbarse en plena calle. Diógenes Laercio relata así este suceso: “Una vez que se masturbaba en medio del ágora, comentó: «¡Ojalá fuera posible frotarse también el vientre para no tener hambre!».”<sup>274</sup>

A lo largo del libro VI, Diógenes Laercio expone en dos ocasiones este testimonio,<sup>275</sup> aunque ambas referencias culminan con la misma reflexión. Nuevamente alimentación y satisfacción sexual vuelven a asociarse en los testimonios del Cinismo, aunque en este caso la vía que se elige para satisfacer el deseo sexual posee una gran ventaja sobre la alimentación: el Cínico se basta de sí mismo para satisfacer el deseo sexual, mientras que si quiere satisfacer el hambre debe recurrir a la comida, lo cual le exige recurrir a elementos externos a sí mismo para obtener placer. Esto parece molestar al filósofo en cuanto que uno de los valores que profesa su sabiduría es la autosuficiencia: el Cínico intenta (siempre que le sea posible) valerse por sí mismo sin dejarse llevar por el vínculo de necesidades mutuas que sustentan la cultura y la vida en sociedad.

Esta pretensión de autosuficiencia es una vertiente del objetivo que persiguen los filósofos de la escuela Cínica: la autodeterminación. Interpretamos el Cinismo como un intento de superación de la alienación de los poderes y valores culturales, pues intenta evadirse de cualquier forma de condicionamiento o determinación que la sociedad pretenda imponerle. El episodio del supuesto encuentro entre Alejandro Magno y Diógenes puede interpretarse como el rechazo del Cínico al poder cultural (al rechazar la oferta que Alejandro le hace) en virtud de los valores naturales que nunca deben ser oprimidos (al decirle que se aparte para que no le tape el sol). El Cínico se presenta como cosmopolita, no vinculado a ningún Estado ni a ninguna bandera, y por tanto tampoco sometido a los preceptos normativos que estos quieran imponerle. De tal forma, podemos decir que el Cínico no pretende el poder soberano (como sí sucede por ejemplo en la filosofía platónica), sino que el Cínico únicamente quiere poder gobernarse a sí mismo sin que otras fuentes externas entorpezcan su autodeterminación. En todo caso podríamos decir que el Cínico solo se rige según la ley natural, pero también algunas anécdotas aluden a la superación de las determinaciones naturales.

---

<sup>274</sup> Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. pp.327-328. [DL VI, 46]

<sup>275</sup> En DL VI, 69; Diógenes Laercio lo expone así: “Masturbándose en público repetidamente, decía: «¡Ojalá se calmara el hambre también con frotarse la barriga!».”. Esta referencia se puede encontrar en Laercio, D. *Op. cit.* p.340.



A raíz de esta autodeterminación podemos interpretar la actitud Diógenes respecto a la masturbación desde la perspectiva de una ética de carácter hedonista -en la línea de la propuesta por Onfray- donde la consecución de la *eudaimonía* ética pasa por la satisfacción de los deseos naturales de la forma más autónoma y simple posible. Esto explica que el Cínico prefiera la masturbación antes que el sexo con una pareja: el sexo exige un esfuerzo mucho más amplio para alcanzar su objetivo, que es calmar el deseo sexual y obtener placer. Además, el hecho de implicar a otra persona en la actividad sexual va en contra del principio Cínico de autosuficiencia, que opta por satisfacer las necesidades de forma autónoma siempre que sea posible hacerlo en solitario.

De tal forma, la teoría ética Cínica vendría a plantear que el sujeto debe satisfacer sus deseos primarios pero asegurándose de que su libertad no quede limitada por ello. Diógenes bien podría decirnos que las personas garantizan la satisfacción de sus deseos sexuales en la cultura a través del matrimonio o recurriendo a los servicios de prostitutas, pero en ambos casos satisfacer el deseo natural acaba convirtiéndose en una práctica cultural en la que el sujeto limita sus libertades: bien sea por limitar su vida al ejercicio moral y social de la vida familiar, por verse introducido en el ejercicio económico que implica la prostitución, etc. También debemos recordar que el hedonismo filosófico no es una simple satisfacción de todos los placeres de forma inmediata (como se cree en el concepto vulgar de hedonismo), sino que es más bien la evitación del dolor en virtud del placer. Una ética hedonista exige un cierto cálculo, valorando entre el placer proporcionado por la satisfacción de un deseo y el dolor que podría repercutirnos posteriormente dicha satisfacción. El buen hedonista realiza este cálculo y opta siempre por la opción que menos dolor vaya a proporcionarle, por lo que a veces puede darse la situación de que no satisfacer un deseo particular es la forma de conseguir más placer a nivel global. Según la interpretación de Onfray que hemos abordado en el capítulo 5, el Cínico era consciente de ello, y sabe que el sujeto debe preservar su capacidad racional de decisión incluso sobre sus propios impulsos y deseos.

En definitiva, el sexo con otras personas puede proporcionar un mayor placer inmediato al sujeto, pero desde el punto de vista de Diógenes (el Cinismo extremo) esto implica introducirse en un conjunto de convenciones culturales que arremeten contra la libertad individual. Esto supone un precio demasiado alto a pagar para este Cínico, quien sustituye el goce del placer sexual en común por la satisfacción individual de la necesidad mediante la masturbación. Quizá le proporciona menos placer inmediato que el sexo con otras personas, pero la masturbación le calma el deseo y le garantiza su libertad individual, lo que hace que en el cómputo general del cálculo hedonista entre placer-dolor la vida del Cínico sea más placentera al permitirle preservar su ansiada independencia.

## ¿Queda lugar para la sexualidad Cínica en la filosofía contemporánea?

En el presente apartado hemos abordado el sentido de la escandalosa sexualidad de los Cínicos dentro del conjunto de la supuesta teoría filosófica de esta escuela. Tanto el acto público de masturbación de Diógenes como la sexualidad pública de Crates e Hiparquía podrían interpretarse como una puesta en escena de la filosofía Cínica, recurriendo al escándalo como recurso didáctico mediante el cual los sabios Cínicos llamaban la atención al mismo tiempo que enseñaban su doctrina al gran público. Recordemos que en la Secta del Perro se lleva al extremo la ruptura de la distinción entre teoría y praxis, por lo que el mejor argumento posible para poner en práctica y defender sus ideas es la acción. El gesto representa su argumento filosófico, y el ágora es el lugar en el que se presentan y discuten los argumentos filosóficos. Por otra parte, la sexualidad autónoma de Diógenes se podría fundamentar sobre una ética hedonista donde prevalece evitar el dolor en virtud del placer, pero donde el placer a satisfacer debe limitarse a las necesidades naturales, evitando el exceso de satisfacer las falsas necesidades culturales. Y esta acción, en una dimensión micropolítica, representaría un ejercicio de resistencia frente al poder cultural que reprime la naturaleza humana.

Tras este breve resumen sería interesante analizar cuál podría ser la posible repercusión (si es que la tiene) de esta sexualidad Cínica en un intento de lectura contemporánea de dicha escuela, como el que llevan a cabo Onfray y Sloterdijk. Sobre esta cuestión, Onfray en el prólogo de *Filosofar como un perro* (que ya hemos mencionado al final del capítulo 6) deja clara una primera posición que podemos tomar como punto de partida:

“Llevar una vida filosófica bajo el signo del cinismo, ¿qué significa? ¿Masturbarse en la vía pública? (...) No, claro que no, es demasiado fácil... Sería patético copiar, imitar, calcar, seguir a un maestro como un discípulo servil, igual que la sombra se pega a un objeto bajo el sol.”<sup>276</sup>

Tal y como comenta Onfray, partimos de la idea de que imitar los gestos de los Cínicos no podría considerarse hoy como una actividad filosóficamente productiva. Es evidente que aplicar ciertos recursos Cínicos en la sociedad contemporánea podría tener consecuencias muy distintas a las que pretendían estos filósofos de la Antigüedad. A pesar de ello, no desechamos por completo las enseñanzas de Diógenes, pues en sus actos filosóficos estudiamos la posible teoría que hubo detrás de esta escuela y nos ponemos en disposición de extraer una lección para la actualidad.

---

<sup>276</sup> Onfray, M. *Filosofar como un perro*. Capital Intelectual. Buenos Aires. 2013. p.14.

El hedonismo ético y el anarquismo político que propone Onfray, o los ejercicios de insolencia desde abajo y resistencia política que propone Sloterdijk, son dos claros ejemplos de propuestas filosóficas contemporáneas que se inspiran en los gestos transgresores del sabio de Sinope. Ahora bien, la interpretación que realizan ambos de la filosofía Cínica antigua pasa por un proceso de “refinamiento” de la doctrina Cínica del que hemos hablado en el capítulo 2 (respecto a la Antigüedad y a la Edad Media) y en el capítulo 3 (respecto a la Ilustración). En el siglo XX, la adaptación del Cinismo al panorama filosófico contemporáneo también ha exigido un proceso de racionalización de sus anécdotas callejeras que, extrayendo unos principios teóricos de aquellas groseras actitudes, ha permitido introducir esta sabiduría de la Antigüedad en la problematización contemporánea de la realidad. Cabe indicar que, a pesar de que las propuestas de Sloterdijk y Onfray se revelan de forma puramente teórica a través de monografías y ensayos, estos trabajos buscan servir de inspiración para guiar la vida práctica del sujeto, recuperando aquella vieja noción filosófica de la Antigüedad que busca la unión entre teoría y praxis.

Respecto al papel de la sexualidad Cínica en este enfoque filosófico contemporáneo se podría decir que el cuerpo sigue conservando actualmente una posición preferente en el discurso transgresor: la corporalidad y la sexualidad en el contexto contemporáneo siguen siendo herramientas de subversión. Como hemos abordado en el apartado anterior, Sloterdijk recurre a algunos casos de manifestaciones reales como ejemplo de “neoquinismo”, unas manifestaciones en las que el ejercicio de resistencia de quienes protestaban era realizado a través de mostrar un cuerpo desnudo o semidesnudo. En la actualidad, tanto el cuerpo desnudo como la sexualidad han servido a modo de herramientas de subversión en diversas campañas políticas, protestas sociales e incluso propuestas artísticas. En ocasiones, esta exhibición del cuerpo desnudo o esta demostración pública de cierta sexualidad han podido ser usadas como vías de oposición ante una norma con la que se está en desacuerdo, y en otras ocasiones también han podido servir como vías de transgresión de ciertos valores tradicionales que se pretenden superar.

En definitiva, al igual que no abandonaríamos las comodidades de nuestro hogar para vivir en un tonel por admiración a Diógenes, debemos reconocer que realizar el acto público de masturbación no es la forma de practicar un Cinismo contemporáneo. Pero cierto es que, articulada de una forma distinta, la insolente sexualidad Cínica aún conserva su poder de transgresión y todavía podría ser usada para poner en cuestión valores, tabúes y convenciones sociales. Siguiendo la estela de Marcuse en *Eros y civilización*, nuestra naturaleza sexual queda plenamente mediatizada por la cultura, pero todavía se puede luchar por una sociedad no represiva y un *Eros* creador.

## 8.5 Cinismo y feminismo.

Onfray propone una interesante idea sobre el carácter democrático de la filosofía Cínica, una escuela que parece mucho más pública y abierta a la sociedad que otras grandes escuelas de la filosofía antigua. Así lo expone él mismo en *Cinismos*:

“¿Quién tiene interés en que la reflexión se desarrolle a escondidas? El cínico se niega a practicar, como Platón y Aristóteles, una enseñanza esotérica reservada a especialistas, a iniciados, mientras se entrega una enseñanza exotérica a los demás, a quienes no se considera dignos de la otra. Antístenes y Diógenes están interesados en llegar a la mayor cantidad posible de oyentes y no es que crean en las virtudes de una vulgarización masiva; no son necios hasta ese punto. Pero no quieren efectuar una selección a priori en su auditorio: ésta se efectuará a posteriori. El cínico es demócrata, por cuanto da a todos la oportunidad de escuchar el discurso cínico y, por lo tanto, de comprender el alcance del mensaje filosófico. Y al mismo tiempo es aristocrático, porque sabe que no todo el mundo se sentirá interesado y que sólo algunos adherirán a las opciones del perro.”<sup>277</sup>

Para Onfray, la escuela Cínica antigua podría considerarse democrática ya que, como hemos comentado en anteriores ocasiones, su filosofía ha sido practicada en plena calle, accesible para cualquier transeúnte (rico o pobre, libre o esclavo, etc) que se cruzara en su camino. En este sentido, esta escuela no discriminaba en la recepción de su discurso, pues iba dirigido a toda la sociedad sin distinciones de ningún tipo. Onfray también habla en esa cita de cierto aspecto “aristocrático” de la filosofía Cínica, refiriéndose a que, aunque su discurso pueda llegar a toda la sociedad, no todas las personas pueden comprenderlo y adaptarse a su sabiduría. La separación radical entre naturaleza y cultura que proponían los Cínicos exigía una particular fortaleza de espíritu para asumir los grandes sacrificios que conlleva adoptar la vida Cínica, sacrificios que no todo el mundo estaba dispuesto a asumir, ya que suponía perder privilegios de la vida en la cultura.

Cierto es que, en contraste con otras importantes sectas del momento, se impone ese carácter democrático en la escuela Cínica. Recordemos que las grandes escuelas socráticas del momento preferían practicar la filosofía en instituciones ubicadas en recintos cerrados, edificios o fincas privadas a las que solo podían acceder aquellas personas que cumplieran unos requisitos, como disponer de ciertos conocimientos previos, pertenecer a una clase social determinada o dedicarse en exclusiva de la vida contemplativa. Mientras tanto, los Cínicos practicaban su filosofía en plena calle, expresándose en un lenguaje coloquial y ejecutando sus prácticas Cínicas con acciones visibles para toda la sociedad.

---

<sup>277</sup> Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002. p.113.

Esta apertura del discurso Cínico hacia la sociedad pública (propia también de otras escuelas helenísticas del momento) conlleva una consecuencia importante que también contribuye enormemente a la democratización de dicha escuela y de la filosofía en general: con esta apertura del discurso se consigue que se puedan iniciar y dedicar a la filosofía personas pertenecientes a sectores de la sociedad que, en otras escuelas anteriores, habían sido vetados (esclavos, pobres, trabajadores humildes, etc). Recordemos que, mientras que la filosofía aristotélica consideraba que el esclavo no era apto para la actividad filosófica por no ser libre y tener que trabajar con sus manos, algunos discípulos directos de los primeros Cínicos -como Monimo o Menipo- eran siervos o esclavos; e incluso parece ser que el mismo Diógenes fue capturado por piratas y vendido como esclavo. En definitiva, en este momento acceden a la actividad filosófica sectores de la sociedad que antes no lo tenían permitido, por ello en la escuela Cínica se dan contrastes tan curiosos como filósofos de familias nobles que comparten aventuras callejeras con filósofos mendigos.

Un sector de la sociedad que encontramos presente en la filosofía Cínica es la mujer. Debido a los valores propios de la sociedad patriarcal de la antigua Grecia, las mujeres habían sido excluidas de la actividad filosófica por la mayoría de las grandes escuelas del momento, al no considerarlas válidas para el desarrollo de dicha actividad. E incluso a nivel social, en Atenas las mujeres estuvieron excluidas de la ciudadanía (como los esclavos y los metecos), no pudiendo implicarse en la actividad política ni gozar de los mismos derechos que los ciudadanos varones. En general, y salvo casos excepcionales, el deber de la mujer en la sociedad griega quedaba limitado a poco más que la reproducción. De tal forma, no era lo habitual considerar que una mujer pudiera estar preparada para el desarrollo intelectual que exigía la actividad filosófica, por lo cual generalmente no fueron aceptadas en muchas sectas filosóficas.

Por ello, la presencia de la mujer en la filosofía antigua se limita a ciertas sectas o escuelas filosóficas concretas donde parece ser que las mujeres fueron respetadas y aceptadas, siendo la Pitagórica una de las más populares donde destacan los nombres de varias mujeres filósofas de enorme reconocimiento dentro de dicha escuela. Por contra, las mujeres aparecen de manera muy excepcional en las grandes corrientes filosóficas de la Grecia antigua, debido a las dificultades existentes para acceder a las grandes instituciones filosóficas siendo mujer. Sin embargo, a partir del periodo helenístico, con la apertura de la actividad filosófica a la sociedad y con la decadencia de los valores tradicionales de la Grecia clásica, la presencia de mujeres filósofas se da en bastantes escuelas helenísticas, aunque en el discurso histórico hegemónico no hayan trascendido sus nombres con tanta repercusión como los de otros filósofos varones.

## **El doble vínculo de Hiparquia con la filosofía Cínica.**

La gran representante femenina de la escuela Cínica es Hiparquia, perteneciente a una familia pudiente de la ciudad de Maronea. Hiparquia es el perfecto ejemplo (habitual entre los primeros Cínicos) de persona acomodada en la cultura que, por diversas circunstancias, se ve seducida por la filosofía Cínica y decide abandonar su hogar y sus privilegios para adoptar el modo de vida propio de esta escuela. En el caso de Hiparquia, la circunstancia que le introdujo en el Cinismo es que se enamoró de Crates de Tebas, el discípulo directo más aventajado de Diógenes de Sinope y uno de los más claros exponentes de la filosofía Cínica en estado puro. Como ya hemos contado anteriormente en el presente capítulo, la familia de Hiparquia -desesperada por las peticiones de la joven- pidió a Crates que hablara con ella para disuadirla, pero con su intervención más bien terminó provocando el efecto contrario. Así relata Diógenes Laercio el inicio de esta curiosa historia de amor Cínico:

“Efectivamente, [Hiparquia] se enamoró de Crates, tanto por sus palabras como por su conducta, al tiempo que no prestaba ninguna atención a los que la cortejaban, ni a su riqueza, ni a su nobleza ni a su hermosura. Para ella sólo existía Crates. Incluso amenazó a sus padres con el suicidio, si no la entregaban a él. Crates entonces fue llamado por los padres para disuadir a la joven y hacía todo lo posible para ello. Al final, como no la convencía, se puso en pie y se desnudó de toda su ropa ante ella, y dijo: «Éste es el novio, ésta es tu hacienda, delibera ante esta situación. Porque no vas a ser mi compañera si no te haces con estos mismos hábitos».”<sup>278</sup>

Según sigue el relato parece ser que, a partir de este episodio, Hiparquia hizo vida en común con Crates, con las particularidades que conlleva ser una pareja Cínica. Dicen los testimonios que ambos acuden juntos a banquetes, e incluso participan en las discusiones filosóficas que surgen en estos encuentros. También se cuentan otras anécdotas más escandalosas sobre los actos sexuales que la pareja llevaba a cabo en público, sin vergüenza alguna y a la vista de todos los transeúntes que por allí pasaran. Pero, como analizaremos un poco más adelante, Hiparquia no se limitó simplemente a ser la pareja de Crates, ni a adoptar el modo de vida Cínico solamente por acompañarle, pues también parece ser que se da en ella una producción filosófica propia de la que no nos han llegado muchos testimonios, pero los suficientes como para que podamos elevarla a la categoría de “filósofa Cínica” por méritos propios.

Como curiosidad, podría decirse que en Hiparquia se da un doble vínculo con la filosofía Cínica, pues además de Crates, también su hermano Metrocles de Maronea fue considerado un

---

<sup>278</sup> Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.354. [DL VI, 96-97]

filósofo Cínico de cierto renombre. Curiosamente, Metrocles también se introdujo en la filosofía Cínica por Crates, en un episodio tan rocambolesco como el relatado antes con Hiparquia. Según cuenta Diógenes Laercio, Metrocles había sido discípulo de Teofrasto, un reputado peripatético al que Aristóteles designó como su sucesor en la dirección del Liceo. Pero, tras un extravagante episodio poco propio del formalismo académico de una gran institución, Metrocles huyó de la escuela avergonzado. Así relata Diógenes Laercio este episodio de la flatulencia accidental de Metrocles, incluyendo la solución de Crates:

“(…) como una vez en medio de un ejercicio de lectura en la escuela [a Metrocles] se le escapó un pedo, se había encerrado en su casa abatido por la desesperación, con la intención de dejarse morir de desánimo. Al enterarse Crates, llamado para socorrerlo, acudió a su casa, después de hartarse a propósito de lentejas, y trababa [sic] de persuadirle con sus razonamientos de que no había hecho nada feo; pues haría sido un milagro impedir la salida de los gases de acuerdo con el proceso natural. Al fin, echándose unos pedos, le convenció, aportando el consuelo con la similitud de las acciones. Desde entonces siguió sus enseñanzas y se hizo un hombre cabal en filosofía.”<sup>279</sup>

En esta genial anécdota, Crates hace uso de la acción desvergonzada como la mejor herramienta para transmitir su filosofía, ante un problema que tenía que ver directamente con la vergüenza. Mediante su atracón de legumbres, y sin reprimir la tendencia natural de los gases a salir, Crates dio una lección de Cinismo a su nuevo discípulo, que convencido por los sonoros argumentos de su nuevo maestro, decidió abandonar al peripatético Teofrasto para introducirse de lleno en la filosofía Cínica. Nuevamente, estamos ante otro tópico de la sabiduría Cínica tradicional: la práctica de la desvergüenza, que en numerosas anécdotas hace las funciones de “rito de iniciación” para aquellas personas que quieren introducirse en esta escuela.

Al no disponer de ubicación cronológica exacta, desconocemos cuál de estos episodios ocurrió primero, por lo que no sabemos quién se inició antes en la filosofía Cínica, si Hiparquia o Metrocles. En cualquier caso, resulta interesante este doble vínculo con la filosofía Cínica que incluye a los dos hermanos de Maronea. En ambos casos, el artífice es Crates, y el acceso a dicha filosofía pasa por un abandono de las prácticas anteriores y una entrega a la vida Cínica en la desvergüenza. Algo que tiene más valor al referirnos a una familia acomodada, con riquezas y con buena reputación en su contexto social.

---

<sup>279</sup> Laercio, D. *Op. cit.* p.353. [DL VI, 94]

## El enfrentamiento entre Hiparquia y Teodoro el Ateo.

Como suele ser habitual en los Cínicos menores, sobre Hiparquia nos han llegado muy pocos testimonios, y ningún texto ni fragmento de su propia autoría. Todo lo que sabemos de su filosofía lo hemos deducido a partir de las escasas dos anécdotas que cuenta Diógenes Laercio en las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*: la primera anécdota (antes citada) es la de su enamoramiento de Crates, y la segunda habla de un duro enfrentamiento con el cirenaico Teodoro el Ateo, que tiene lugar en un banquete en casa de Lisímaco. Así relata Diógenes Laercio el origen de este conflicto:

“Fue precisamente en un banquete en casa de Lisímaco donde rebatió a Teodoro el apodado el Ateo, dirigiéndole el sofisma siguiente: lo que no sería considerado un delito si lo hiciera Teodoro tampoco será considerado delito si lo hace Hiparquia. Teodoro no comete delito si se golpea a sí mismo, luego tampoco lo comete Hiparquia si golpea a Teodoro. Él no replicó a esta frase, pero le arrancó el vestido. Pero Hiparquia ni se alarmó ni quedó azorada como una mujer cualquiera.”<sup>280</sup>

Como vemos en esta cita, Hiparquia recurre ágilmente a los recursos habituales de la filosofía Cínica para transmitir su filosofía mediante un discurso oral basado en juegos de palabras o en engañosos sofismas. Con este tipo de discurso, los Cínicos pretendían valerse de la razón para cuestionar la lógica, como en esta anécdota hace Hiparquia valiéndose del citado silogismo con el que rebate a Teodoro. Más que inaudita resulta la respuesta de Teodoro, quien opta por arrancarle el vestido a Hiparquia en lugar de rebatir su silogismo con argumentos. Esta respuesta puede ser comprensible dentro del contexto social griego, como una reacción violenta ante una argumentación a la que el cirenaico no es capaz de responder con un contraargumento racional. Todo ello agravado por el hecho de que Hiparquia es una mujer, que además está dejando en evidencia públicamente (en el acto social del banquete) a un hombre mediante el uso de la razón, cuestionando el prejuicio de que las mujeres fueran inferiores intelectualmente a los hombres y no fueran válidas para el ejercicio de la filosofía. Por tanto, el gesto de Teodoro rompiéndole el vestido en esta situación en la que ha quedado en evidencia, puede ser interpretado también como una muestra muy gráfica del trato hacia las mujeres que se tenía en la sociedad griega, evitando continuar el discurso (al considerar que con la mujer no se podía razonar) y optando por una acción violenta mediante la fuerza con la que intimidar a la par que ridiculizar a su contrincante. Por suerte, en la filosofía Cínica el desnudo del cuerpo nunca ha sido algo de lo que avergonzarse.

---

<sup>280</sup> Laercio, D. *Op. cit.* p.354-355. [DL VI, 97]



A este respecto, lo más curioso de esta cita anterior es la última frase, en la que se dice que aquel suceso no afectó a Hiparquia como le hubiera podido afectar a una “mujer cualquiera”, refiriéndose obviamente a otras mujeres de su mismo contexto histórico y cultural. Sin duda, Hiparquia en esta anécdota representa a la mujer con una actitud valiente y que no se amedrenta ante los hombres, lo cual seguramente la convertía en una mujer atípica en su época. De hecho, en la continuación del enfrentamiento, Hiparquia prosigue argumentando con una actitud desafiante, desde una posición discursiva valiente propia de la parrhesia Cínica que hemos trabajado en el capítulo 5 con Michel Foucault:

“Sino que, cuando él [Teodoro] le dijo: «¿Ésta es la que abandonó la lanzadera en el telar?», [Hiparquia] respondió: «Yo soy, Teodoro. ¿Es que te parece que he tomado una decisión equivocada sobre mí misma, al dedicar el tiempo que iba a gastar en el telar en mi educación?».”<sup>281</sup>

Como vemos en esta cita (justo la continuación de la anterior), Teodoro parece seguir la discusión optando por el uso de un argumento *ad hominem* con el que cuestiona la dedicación personal de Hiparquia, que había abandonado su trabajo en el telar para dedicarse a la filosofía. A pesar del desagradable episodio previo de la rotura de la ropa, Hiparquia opta por continuar argumentando racionalmente mediante la oratoria, tratando de invalidar la lógica que Teodoro representa al poner en duda el que una mujer se deba dedicar exclusivamente a labores técnicas simples (como el trabajo en el telar) en lugar de poder dedicarse a cultivar el intelecto.

La lectura de este suceso se enriquece mucho más si trascendemos lo concreto de esta discusión entre dos personas y lo analizamos desde el prisma de la filosofía Cínica. Al fin y al cabo, en este enfrentamiento Teodoro está representando el *nomos*, es decir, las convenciones culturales de la Grecia antigua que promovían la superioridad del sexo masculino y la infravaloración del papel de la mujer en la sociedad. Hiparquia sigue al pie de la letra ese precepto Cínico de oponerse al *nomos*, considerando que dichas convenciones oprimen al ser humano. Así, este conflicto de banquete con Teodoro representaría realmente un enfrentamiento de mayor relevancia, en la línea de la lucha política que hemos abordado en apartados anteriores, donde el Cínico, haciendo uso del ejercicio de la subversión y de la resistencia, planta cara al *nomos* pretendiendo el fin de la opresión del sujeto. De tal forma, esta anécdota se vuelve altamente interesante para los estudios contemporáneos del Cinismo, que ven en Hiparquia a una de las primeras filósofas que muestra claramente una actitud de lucha por la igualdad de la mujer.

---

<sup>281</sup> Laercio, D. *Op. cit.* p.355. [DL VI, 98]

A través de lo analizado tanto en el episodio del enamoramiento con Crates, como especialmente en el conflicto con Teodoro, podemos extraer tres ideas que caracterizarían la actitud filosófica -Cínica- de Hiparquía, y que nos servirán para argumentar esa posible tendencia feminista de esta sabia Cínica de la Antigüedad. La primera idea es que Hiparquía representa un modelo de persona que pretende decidir por sí misma sobre su propia vida, sin determinación alguna de elementos externos que condicionen sus decisiones o dirijan su destino. Lo hemos podido ver en ambos episodios aquí relatados. En el primero, tras enamorarse perdidamente de Crates, Hiparquía pedía a su familia que le permitieran iniciar una vida junto a él, bajo la amenaza incluso del suicidio en caso de no permitirselo. Así, la joven Hiparquía renegaba del futuro que le esperaba por su posición de descendiente mujer de una familia adinerada: ser cortejada por otros hombres de una clase social semejante, admiradores tanto de su belleza como de sus riquezas. Como hemos visto, termina prevaleciendo la voluntad de Hiparquía por encima de la de su familia o la de su cultura, pues finalmente decide iniciar una vida junto a Crates, prescindiendo de las riquezas y de las comodidades para entregarse por voluntad propia a la vida Cínica.

En el episodio del conflicto con Teodoro, especialmente en la discusión final, volvemos a encontrar un planteamiento semejante. Teodoro pregunta irónicamente si esa era la muchacha que había abandonado el telar, asumiendo que ése es el lugar que le corresponde a Hiparquía por ser mujer. Tras afirmar que es ella, responde con otra pregunta donde pone en cuestión que sea una equivocación el decidir dedicarse a la filosofía en lugar de al telar. Lo que se revela en este momento es que Hiparquía defiende el derecho a decidir libremente sobre su propia vida, por encima de las convenciones culturales que supuestamente determinan cuál es el tipo de vida que le corresponde a cada uno según su sexo o su condición social. De tal forma, aquí encontramos bien representada una idea propia de toda la escuela Cínica: el derecho a la autodeterminación, a que cada uno decida por sí mismo sobre su vida; que en este caso se aplica desde la causa de la mujer que vive en una cultura patriarcal de opresión, que hoy en día bajo parámetros contemporáneos no dudaríamos en calificar de machista o misógina.

En segundo lugar, otra idea interesante sobre Hiparquía a tener en cuenta es que ella opta por estudiar, algo poco habitual entre las mujeres la sociedad Griega antigua. En el fondo, Teodoro cumple un papel muy importante en el relato de esta anécdota, pues con su discurso y con sus actos representa bastante bien las ideas de la cultura de su tiempo. Teodoro, como la cultura griega en general, cuestiona el que una mujer se pueda dedicar a la más alta actividad humana: el cultivo del intelecto. Por suerte, los Cínicos (y también otras escuelas helenísticas) parecen dejar de lado este

prejuicio también propio de las altas élites filosóficas atenienses. A día de hoy, no dudamos en considerar a Hiparquia como una filósofa, en primer lugar porque decide dedicar tiempo a ese “amor por la sabiduría” que da nombre a la disciplina. Y, además, porque ella decide adoptar y llevar a la práctica un modo de vida filosófico (el Cínico) coherente con su propio pensamiento, que transforma sus hábitos por completo. Pero, ciertamente, la consideración de “filósofa” en la Antigüedad no era un reconocimiento fácil de conseguir para las mujeres.

En tercer lugar, la tercera idea a valorar (derivada de la anterior) es que Hiparquia opta por realizar una actividad -la filosofía- propia de los hombres en aquel contexto, dando a entender que para ella no existe ninguna diferencia entre la dedicación a la filosofía que pueda tener un hombre con respecto al de una mujer. Desde el punto de vista contemporáneo, convencidos de que una mujer puede desarrollar las mismas dotes intelectuales que un hombre, es difícil valorar la enorme transgresión de los valores de su tiempo que supuso el hecho de que Hiparquia rompiera con su destino predeterminado para optar por la filosofía. Pero, como ya sabemos, la especialidad del Cinismo es el transvalorar los viejos valores, algo que ellos llevan haciendo mucho antes de que lo propusiera Nietzsche en el siglo XIX. Así, Hiparquia decide llevar a cabo esta actividad propia de los hombres, demostrando a sus contemporáneos que es igualmente válida para dicha actividad. Con todo ello, Hiparquia parece defender una igualdad entre hombres y mujeres, una idea poco común en el pensamiento de la Antigüedad.

En definitiva, el de Hiparquia es un caso poco habitual en varios aspectos, pero principalmente porque es una de las filósofas más populares de la Edad Antigua. Sabemos que hubo muchas más, pero o bien no se ubicaban en primera línea del debate filosófico de su tiempo (por considerarse en la época que la filosofía era una actividad más propia de hombres), o el discurso histórico de la filosofía occidental no les ha dado el suficiente reconocimiento. Sin embargo, Hiparquia es una de las filósofas más populares hoy en día al hablar de las mujeres en la Antigüedad, considerada en una posición de igualdad con los otros Cínicos de segunda generación que surgen a la sombra de las grandes figuras de dicha escuela: Antístenes y Diógenes. Además, el caso de Hiparquia es poco habitual por las tres características que hemos analizado en este apartado. Al decidir por sí misma, estudiar y defender la igualdad, los valores de esta filósofa podrían identificarse con los valores propios de ciertas corrientes del feminismo. Evidentemente, Hiparquia es muy anterior a que el feminismo se convirtiera en un movimiento social, lo cual no hace más que añadir mayor valor al ejemplo que dio con su modo de vida y con su actitud filosófica.

## La escuela Cínica y el movimiento feminista.

En el presente apartado hemos analizado las similitudes que existen entre el feminismo -como corriente de pensamiento- y la actitud filosófica que Hiparquia demuestra con su discurso y su modo de vida. Cabe decir que, aunque Hiparquia es la mejor representante de este primitivo “feminismo” dentro del pensamiento Cínico, si rastreamos en las anécdotas de Diógenes Laercio podremos encontrar otras referencias puntuales de otros Cínicos que podrían ir en esta misma línea, como cuando Antístenes decía que “la virtud del hombre y la de la mujer es la misma.”<sup>282</sup>

Por estas similitudes, algunos filósofos actuales han considerado que existe una relación entre el enfoque del Cinismo antiguo y el enfoque contemporáneo del feminismo. Así lo expresa Sloterdijk en una escueta nota al pie de la *Crítica de la razón cínica* donde, hablando sobre la libertad y la autonomía sexual, considera que el feminismo podría ser el núcleo del nuevo Cinismo:

“Por consiguiente, el feminismo tiene un lado originariamente quínico; es más, quizá sea el núcleo actual del neoquinismo. Anima, por ejemplo, a las mujeres a descubrir por sí mismas la masturbación para así obtener un distanciamiento de las obligaciones matrimoniales.”<sup>283</sup>

A modo de conclusión, podemos cerrar el presente apartado comentando las características en común que aquí hemos detectado entre el feminismo y la filosofía Cínica (no solo en Hiparquia, sino en dicha escuela en general). En primer lugar, ambos movimientos parten de una crítica cultural dirigida a ciertas convenciones que rechazan. En el caso del feminismo, su crítica va dirigida al conjunto de valores misóginos sobre los que se ha sustentado nuestra cultura patriarcal durante siglos; mientras que la crítica del Cinismo va dirigida hacia todo tipo de convenciones culturales que oprimen la naturaleza animal del individuo y dificultan el camino a la felicidad. En segundo lugar, ambos movimientos coinciden también en que se plantean derribar dichas convenciones. Su crítica a la cultura no es una crítica vacía, sino que plantean un cambio en el sistema de valores que permita desarticular aquellas convenciones que critican. Eso implica un paso de la teoría a la práctica que permita producir un cambio de conciencia, algo que estos movimientos llevan a cabo mediante la adopción de los hábitos de vida y de conducta necesarios para adaptarse al nuevo sistema de valores que proponen. Y en tercer lugar, en el trasfondo de estos movimientos existe un mismo valor que ambos reivindican: la búsqueda de libertad, pues eliminar las convenciones que oprimen al individuo siempre conlleva una mayor libertad para decidir cómo guiar tu vida.

---

<sup>282</sup> Laercio, D. *Op. cit.* p.310. [DL VI, 12]

<sup>283</sup> Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003. p.771.

## 8.6 Cinismo y arte.

Como hemos comentado al inicio de este capítulo, una de las tradiciones -alternativas a la filosofía- a través de la cual trasciende el Cinismo desde la Antigüedad hasta nuestros días es el arte. Ya en la Antigüedad, los Cínicos se convirtieron en personajes habituales en algunas sátiras y en otras ficciones literarias, cuyos autores se inspiraban en los testimonios reales para moldear sus personajes con los valores Cínicos más elementales. Pero será a partir del Renacimiento, con la recuperación de motivos y temas clásicos, cuando se producirá una reaparición del Cinismo en las artes plásticas.

Si observamos la obra “La Escuela de Atenas”, pintada por Rafael a principios del siglo XVI, Diógenes de Sinope aparece sentado -más bien algo recostado- sobre la escalinata. La posición y los gestos de los filósofos que aparecen en esta obra no es casual, pues revelan bastantes pistas sobre su posicionamiento filosófico, por ello resulta bastante significativa esta curiosa representación del Cínico.



Figura 1: Sanzio, R. (1510) *La escuela de Atenas*. Pintura al fresco. Recuperado de: <https://commons.wikimedia.org/>



En esta representación de Diógenes podemos observar tres aspectos importantes que el autor usa para definirlo: su disposición, su soledad y su vestimenta. Con su disposición en la escalinata, Diógenes parece cuestionar la convención que nos dice que ese elemento arquitectónico es un lugar de paso para ascender o descender una altura, siendo empleado por el Cínico para recostarse en una ubicación en la que podría interrumpir el paso de otras personas. Por tanto, esta disposición puede ser una declaración filosófica de su cuestionamiento o renuncia de las normas sociales, haciendo lo que probablemente haría un perro: acomodarse en el lugar sin preocuparse por dichas normas. En segundo lugar llama la atención su soledad, pues él y Heráclito son los dos únicos filósofos de la obra que aparecen en solitario, fuera de los grupos y sin contacto con otros filósofos. En el caso de Heráclito, su soledad parece hacer referencia a la visión melancólica que históricamente se ha tenido del filósofo de Éfeso. En el caso de Diógenes, esa soledad podría ser una señal de su individualismo ético, así como de sus notables diferencias con otras sabidurías de la Antigüedad que se revelan en esa posición de distanciamiento. Y, en tercer lugar, otro elemento característico es la vestimenta de Diógenes, que aparece representado sin calzado y con la típica indumentaria Cínica: un humilde manto con el que los viejos testimonios dicen que iba ataviado, un ropaje simple pero efectivo, algo que también representa en sí mismo la filosofía del Cinismo. Curiosamente, el Cínico aparece mirando un libro, lo que podría ser una señal de ese giro en la interpretación que se da tras la Edad Media realizando una lectura intelectualista de los Cínicos. Por tanto, como podemos percibir en esta descripción, la representación histórica del Cínico que vamos a ver representado en el arte no se limita a la simple representación retratista, sino que viene acompañado de un conjunto de detalles que indican su personalidad.



Figura II: de Tignonville, G. (1473) *Diógenes escribiendo sus libros*. Ilustración en libro: de Tignonville, G. *Les dits moraulx des philosophes*. Manuscrito. Bourges. 1473. Recuperado de: <https://libwww.freelibrary.org/>

Esta reaparición del Cinismo en las artes del Renacimiento se potenciará posteriormente durante la Ilustración, probablemente debido a esa recuperación filosófica del Cinismo entre las élites intelectuales que populariza de nuevo al viejo Diógenes. Así, durante los siglos XVIII y XIX encontramos un relevante número de pinturas (y también algunos grabados y esculturas) en las cuales se representa a Diógenes habitualmente acompañado de la iconografía visual propia de los Cínicos que más se ha popularizado actualmente en el imaginario colectivo: el tonel, la lámpara, los perros, la austeridad en la vestimenta (incluso directamente la desnudez), su enfrentamiento con Alejandro, etc. Estas representaciones de Diógenes pueden ser muy reveladoras a la hora de conocer la distinta percepción que se ha tenido de los Cínicos en cada época, en línea con las tendencias estéticas y filosóficas de cada momento histórico.



*Figura III: Gérôme, J-L. (1860) Diógenes sentado en su tinaja. Óleo sobre lienzo. Recuperado de: <https://commons.wikimedia.org/>*

Considerando la ineludible presencia de un cierto legado Cínico que ha trascendido a través de la historia del arte, y teniendo en cuenta que en el presente capítulo concebimos el Cinismo como un espíritu o conciencia que resurge en algunos ámbitos culturales del siglo XX, en el presente apartado haremos una breve reflexión sobre cuál podría ser la relación entre Cinismo y arte en la Edad Contemporánea.

## NeoCinismo en el arte contemporáneo.

Es evidente para cualquier conocedor de la historia contemporánea que el siglo XX ha sido una etapa altamente interesante en el ámbito artístico, una convulsa etapa de crisis en la que se han producido notables cambios en la manera de concebir la obra de arte, generando nuevas experiencias estéticas y nuevos lenguajes a través de los cuales se ha renovado la expresión artística. Sin duda, esta agitación cultural que sacude el panorama artístico tiene su origen en las vanguardias, siendo un conjunto de movimientos artísticos surgidos a principios del siglo XX que, mediante sus experimentos artísticos y sus prácticas innovadoras, contribuyeron a poner en cuestión los modelos tradicionales y a explorar otras vías para concebir una nueva idea de arte.

Dentro de las diferentes vanguardias, una de las más potentes en popularidad, influencia y fuerza en la ruptura de las tradiciones, fue sin duda el dadaísmo. Este movimiento surgió en 1916 en Suiza (aunque se extendió por toda Europa), y dio lugar a obras tan emblemáticas como la transgresora “La Fuente” (1917) de Marcel Duchamp, un *ready-made* elaborado a partir de un urinario de pared que, sacado de su posición habitual y ubicado en una galería de arte, convirtió a este vulgar objeto cotidiano en una obra única capaz de cuestionar la propia idea de arte.

En la *Crítica de la razón cínica*, Peter Sloterdijk hace una interesante aproximación al dadaísmo, considerándolo un movimiento artístico que representa bien el espíritu neoquínico del siglo XX:

“Con el dadá hace su aparición en escena el primer neoquinismo del siglo XX. Sus golpes se dirigen contra todo lo que se toma en serio: sea en el ámbito de la cultura y de las artes, sea en el de la política y la vida burguesa. No ha habido otra cosa que haya golpeado en nuestro siglo tan airadamente el *esprit de sérieux* como el martilleo dadaísta. El dadá no es, en su núcleo, ni movimiento artístico ni antiarte, sino radical acción filosófica. El dadá practica el arte de una ironía militante.”<sup>284</sup>

Ciertamente, como aquí da a entender Sloterdijk, podrían existir ciertas similitudes entre el dadaísmo y el viejo quinismo. En primer lugar, porque ambos son movimientos que surgen en oposición a las convenciones establecidas culturalmente, pues el dadaísmo pone en cuestión la idea tradicional de arte con el propósito de derribar las viejas convenciones; por tanto ambos movimientos requieren de un ejercicio filosófico caracterizado por una potente carga crítica. Además, el dadaísmo hace uso de ciertos elementos propiamente quínicos en sus *performances*,

---

<sup>284</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.563.



como por ejemplo la provocación. Este recurso habitual de los quínicos antiguos es tomado también por los dadaístas, al concebir un arte transgresor cuya experiencia estética sea capaz de atacar las convenciones tradicionales y de estimular la reflexión. Además, como indica Sloterdijk en la cita anterior, el dadaísmo también tiene ese trasfondo quínico que busca cuestionar “lo serio”, recurriendo a otros recursos también habituales en los quínicos como el humor o la ironía.

Según la interpretación que presenta Sloterdijk, el dadaísmo habría supuesto una especie de “Ilustración artística” en el siglo XX caracterizada por una voluntad de verdad, un arte implicado con la realidad política y existencial de su tiempo, en oposición a un inofensivo “arte de evasión” de la realidad fomentado por la burguesía. Esta idea del arte dadá encaja con el discurso del quimismo que hemos visto en el capítulo 4, tanto en su variante epistemológica como en la política:

“Los dadaístas, por consiguiente, no hicieron otra cosa que restaurar el impulso filosófico de las artes -su voluntad de verdad- en un contraataque frente a su crecimiento desmesurado a través del artificio, las figuras y las vanidades alejadas de la vida.”<sup>285</sup>

En definitiva, el dadaísmo como movimiento artístico representaría el espíritu quínico que Sloterdijk quiere reivindicar para el mundo contemporáneo, caracterizado por una crítica de las tradiciones y por acabar con todo ornamento para mostrar una percepción más fiel de la realidad.

Al final de la clase del 29 de febrero de 1984 en el *Collège de France*, Foucault dedicó unos minutos a hablar sobre la irrupción de un cierto espíritu Cínico en el arte moderno, concibiendo también este “arte Cínico” como un elemento capaz de desenmascarar la realidad y cuestionar las normas establecidas por la cultura. Así lo explicó en aquella clase:

“No es todo: en efecto, hay otra razón por la cual el arte ha sido en el mundo moderno el vehículo del cinismo. Es la idea de que el propio arte, tratándose de la literatura, la pintura o la música, debe establecer una relación con lo real que ya no es del orden de la ornamentación, del orden de la imitación, sino del orden de la puesta al desnudo, el desenmascaramiento, la depuración, la excavación, la reducción violenta a lo elemental de la existencia. Esta práctica del arte como puesta al desnudo y reducción a lo elemental de la existencia es algo que se marca de manera cada vez más patente a partir, sin duda, del siglo XIX. El arte (Baudelaire, Flaubert, Manet) se constituye como lugar de irrupción de lo sumergido, el abajo, aquello que, en una cultura, no tiene derecho o, al menos, posibilidad de expresión. Y en esa medida, hay un antiplatonismo del arte moderno.”<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> Sloterdijk, P. *Op. cit.* p.564.

<sup>286</sup> Foucault, M. *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010. pp.200-201.

Podría considerarse que esta explicación de ese “espíritu Cínico” en el arte va en la línea de la expuesta por Sloterdijk, pero con una notable diferencia: para Sloterdijk este fenómeno parece ser puramente contemporáneo, originado en el siglo XX a partir de las vanguardias y principalmente con el dadaísmo. Sin embargo, para Foucault es un fenómeno que se inicia en la Edad Moderna, y que se va acrecentando con el paso del tiempo en dirección a ese “antiplatonismo” que también caracteriza al arte contemporáneo, un arte que rechaza los dogmas preestablecidos por la cultura y no trata de ocultar la realidad tras un -falso- mundo ideal. En este sentido, Foucault considera que el arte moderno es anticultural ya que cuestiona las convenciones, manteniendo una oposición al idealismo platónico que perfectamente podría haber sido inspirada por los viejos filósofos Cínicos.

### **El Cínico como artista.**

En la mencionada clase del 29 de febrero de 1984 del *Collège de France*, justo antes de la cita anterior, Foucault había comentado otra razón por la cual podríamos considerar que el arte, a partir de la Edad Moderna, tiene un cierto espíritu Cínico. Foucault habla de que, a partir del siglo XVIII, surge (o al menos se intensifica) el fenómeno de la “vida del artista” como parte de su obra. Él comenta expresamente que, en esta curiosa relación que se produce entre el artista y la vida a partir de este periodo, se da una relación semejante a la que se daba entre los filósofos Cínicos y su propia vida:

“Pero entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX aparece algo nuevo, diferente con respecto a lo que podíamos encontrar en el Renacimiento con Vasari. Es la idea -moderna, creo- de que la vida del artista debe, en la forma misma que adopta, constituir cierto testimonio de lo que es el arte en su verdad. La vida del artista no sólo debe ser lo bastante singular para que él pueda crear su obra, sino que, en cierto modo, tiene que ser una manifestación del arte mismo en su verdad. Este tema de la vida de artista, tan importante a lo largo del siglo XIX, se apoya en el fondo sobre dos principios. Primero: el arte es capaz de dar a la existencia una forma en ruptura con cualquier otra, una forma que es la de la verdadera vida. Y el segundo principio: si bien tiene la forma de la verdadera vida, la vida, a cambio, es el aval de que toda obra, que echa raíces en ella y a partir de ella, pertenece a la dinastía y el dominio del arte.”<sup>287</sup>

---

<sup>287</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p.200.

En los dos principios que aquí expone Foucault para describir el fenómeno de la vida del artista, se pueden detectar claras evidencias en relación con la vida del Cínico. En primer lugar, la vida del artista a partir de la Modernidad se caracteriza por esa “verdadera vida” de la que ya hemos hablado en el capítulo 5 de la presente tesis, en concreto en el apartado 5.3 cuando hemos expuesto los cuatro aspectos con los que Foucault describe el modo de vida Cínico. Según hemos visto, la vida verdadera era aquella vida no disimulada que practicaban los Cínicos antiguos, una forma de vida que se ejerce públicamente sin ningún ocultamiento, ni miedo, ni vergüenza de lo que uno es y de lo que uno hace. De alguna manera, la vida del artista también requiere exteriorizar públicamente las ideas, valores o verdades propias por muy distintas que sean a los valores establecidos, convirtiendo dicha vida en una muestra más de la singularidad y originalidad que debe caracterizar al artista.

El segundo principio es realmente interesante, pues habla de que debe existir cierta coherencia entre la vida del artista y la propia obra que él genera, al mismo tiempo que su obra debe seguir cierta coherencia con el modo de vida que ha adoptado el artista. Es evidente que aquí se da un paralelismo con aquella forma de experimentar la filosofía que practicaban los sabios Cínicos, donde filosofía y forma de vida guardaban una relación de absoluta coherencia. Para Foucault, esta relación entre el artista y su propia obra que se da a partir de la Modernidad sigue también el principio Cínico de que la propia vida del sujeto se convierta en un elemento de ruptura y transgresión de las normas que el artista quiere derribar con su obra, y que el filósofo quiere derribar con su pensamiento. De tal forma, la producción artística no se limitaría a una obra de arte material, al igual que la producción filosófica no se limitaba a la producción de libros o ensayos en el Cinismo; pues la forma de vida que se adopta es también el resultado de su propia producción artístico-filosófica.

En esta línea, otros autores de lecturas contemporáneas del Cinismo también han trabajado el tema de la vida del Cínico como producción artística. Un ejemplo claro lo encontramos nuevamente en Michel Onfray:

“Los trabajos del cínico implican el repudio de los caminos que no conducen a ninguna parte -las sendas del ideal ascético y del renunciamento- y la preferencia por los senderos que guían a la autonomía y a la independencia: se trata de construir la propia singularidad como una obra de arte que no tiene copia.”<sup>288</sup>

---

<sup>288</sup> Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002. p.78.

En una interpretación notablemente marcada por la filosofía de Friedrich Nietzsche, Onfray también sigue esa idea de que la vida del Cínico debe ser parte de su producción intelectual, siendo moldeada según su propia filosofía y dando lugar a algo tan único y original como lo es la obra de arte para un artista. Esta línea de interpretación sigue el principio vitalista nietzschiano por el cual el sujeto de la transvaloración de todos los valores se convierte en su propio creador de valores, unos valores propios y originales a partir de los cuales se lleva a cabo la producción artística (la obra), que es su propia vida. Así visto, para Onfray los Cínicos encarnarían este modelo ético nietzschiano de la ruptura con los valores y normas establecidas y la elaboración de los valores propios que se plasman en una forma de vida, un modelo que Onfray va a reivindicar también en su propuesta personal de ética contemporánea (la cual hemos comentado en el capítulo 6 de la presente tesis).

### **Recapitulación.**

En este breve apartado se han pretendido mostrar las dos principales interpretaciones que encontramos al analizar una posible relación entre el espíritu Cínico y el arte contemporáneo: por un lado la de un arte “anticultural” que, mediante su propia ejecución, cuestiona y destruye las normas establecidas para tratar de abrir nuevas experiencias. Y, por otro lado, la interpretación de la vida como obra de arte, resignificando la relación entre pensamiento y modo de vida, y revalorizando la vieja definición de la ética como “el arte de vivir”. En ambos casos se perciben ciertos valores comunes que encontramos tanto en el Cínico antiguo como en el artista moderno y contemporáneo: el cuestionamiento de los dogmas y las tradiciones, la relación de coherencia entre vida/obra y la singularidad de su producción son algunos de los aspectos aquí comentados. A esto podríamos sumarle un tercer punto de vista: la potencia subversiva que el arte puede tener como vehículo de la crítica cultural, lo cual podemos ver en la actualidad a través de la sátira y de otras formas de expresión artísticas. Se ha optado por no desarrollar aquí este aspecto ya que ha sido tratado recientemente en el apartado 8.3 “Cinismo y subversión”.

## 8.7 Cinismo y muerte.

Encontramos una relación interesante entre los filósofos Cínicos y la muerte, y más en concreto cuando hablamos de una muerte voluntaria, provocada por uno mismo. Y es que, atendiendo a los testimonios antiguos, pronto descubriremos que existe una larga tradición Cínica del suicidio que surge con los primeros representantes de esta escuela. Recordemos que, del propio Diógenes se dice que murió cuando optó por retener la respiración, y que Hiparquía amenazaba con suicidarse si su familia no le permitía cumplir su voluntad de entregarse a la vida Cínica con Crates. El suicidio en la corriente Cínica es una constante que llega incluso a los Cínicos tardíos que surgen entre Grecia y Roma durante los primeros siglos de nuestra Era, como Demetrio el Cínico (que, según Tácito, aconsejó el suicidio a Trásea Peto) o Peregrino Proteo (que optó por suicidarse quemándose a lo bonzo, premeditadamente, al finalizar los Juegos Olímpicos del año 165 d.C.).

Cabe decir que la muerte voluntaria no es una actitud exclusiva de los filósofos Cínicos, pues en pensadores de otras escuelas helenísticas también encontramos un elogio del suicidio, por ejemplo en el estoicismo con Zenón de Citio o con Epicteto, y también en los cirenaicos con Hegesias de Cirene. De hecho, el suicidio aún gozará de mayor estimación en el ámbito filosófico romano, donde encontramos a firmes defensores de esta práctica entre los grandes filósofos de este periodo, como por ejemplo el emperador Marco Aurelio o Séneca (quien, de hecho, optó por cortarse las venas ejecutando la pena de muerte que había recaído sobre él por parte de Nerón).

Sin saberlo, estos filósofos de la Antigüedad comienzan con una siniestra práctica que será recurrente en distintas épocas y distintos contextos de la tradición filosófica occidental: la del “suicidio racional”. Entendemos por suicidio racional una forma voluntaria de procurarse la muerte tomada bajo criterios puramente racionales. Esta forma de morir escapa de la casuística habitual del suicidio que se da en amplio porcentaje en nuestras sociedades contemporáneas, donde muchas de las personas que recurren a una práctica suicida lo hacen movidos por alteraciones racionales y/o emocionales que incapacitan una toma consecuente de decisiones, e incluso en ocasiones sin ser plenamente conscientes de las consecuencias que va a tener su acto. En el perfil menos común del suicida racional, se da justo lo contrario: el sujeto actúa siendo plenamente consciente de lo que va a hacer, de sus consecuencias, y siendo una decisión tomada tras un largo y profundo periodo de reflexión en el que, racionalmente, se llega a la conclusión de la muerte como mejor opción. De esta forma, en la Edad Contemporánea también será habitual encontrar casos de filósofos que elogian el suicidio, e incluso optan por ello como forma de quitarse su propia vida.

Hay una diferencia bastante relevante entre la concepción del suicidio en la antigua Grecia y en la cultura occidental contemporánea, y es que en Grecia estaba mejor valorado socialmente que en la actualidad. Por lo general, salvo en algunas corrientes de pensamiento concretas, el suicidio era concebido como una opción legítima para aquellos que, por sus circunstancias, requerían acabar con su vida anticipadamente. De tal forma, el suicidio estaba permitido siempre y cuando fuera ejercido por un ciudadano libre, pues podía estar prohibido para esclavos, prisioneros, metecos y todos aquellos habitantes de la ciudad que no eran considerados ciudadanos de derecho. Una buena muestra del reconocimiento social que se le atribuye al suicidio en Grecia la encontramos en la propia biografía de Sócrates, donde la muerte voluntaria del maestro ateniense (habiendo tenido ocasión para escapar de la condena injusta a muerte) se convierte en un acto de dignidad. A nivel filosófico, aunque cada escuela elabora sus propias ideas sobre la muerte y el suicidio, el Cinismo puede ubicarse con claridad entre esas sectas ateas que proponen una idea más amable de la muerte, como por ejemplo se puede percibir en este testimonio del propio Diógenes de Sinope donde no concibe la muerte como un mal: “Al ser preguntado si la muerte es un mal, [Diógenes] contestó: «¿Cómo va a ser un mal, si cuando está presente no la sentimos?».”<sup>289</sup>

Posteriormente, con la llegada de los grandes monoteísmos y con el paso de los siglos de influencia cristiana en nuestra cultura occidental, se impuso la idea de que la vida es un bien divino otorgado por Dios, y que por tanto los seres humanos no tienen legitimidad para quitarse la vida por voluntad propia. Buena prueba de ello es que, en la tradición cristiana, los suicidas no pueden acceder al Paraíso para alcanzar la salvación. Aunque el pensamiento occidental contemporáneo parece avanzar en un progresivo proceso de secularización, nuestra forma de concebir la vida y la muerte todavía sigue muy marcada por los siglos de tradición cristiana que arrastramos a nuestras espaldas, y por lo tanto el suicidio (y en general todo lo relativo a la muerte) sigue siendo un tabú a nivel social. Precisamente, un factor interesante que pueden aportar las filosofías paganas a la actualidad es la capacidad de volver a reflexionar sobre la muerte con otra mirada, una mirada ajena a la de nuestra tradición cristiana que nos permita poner en juego unos valores alternativos para dar forma a nuevas concepciones. Por ello, en el presente apartado vamos a abordar la muerte en el Cinismo desde la perspectiva contemporánea del suicidio como decisión racional, un debate de plena actualidad en nuestras sociedades modernas a través de la cuestión del derecho a la muerte digna y de la legalización de la eutanasia.

---

<sup>289</sup> Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.339. [DL VI, 68]

## Las cuatro muertes de Diógenes.

Como es habitual en su obra, Diógenes Laercio aprovecha las últimas líneas del apartado que dedica a cada filósofo para hablar sobre su muerte, en el caso de que hubiera recopilado testimonios sobre la muerte de dicha persona. En el libro VI, al final del apartado sobre Diógenes de Sinope, se mencionan tres versiones sobre su muerte:

“Se dice que murió tras haber vivido cerca de noventa años. Acerca de su muerte se cuentan versiones diversas. Pues unos refieren que, después de haberse comido un pulpo vivo, tuvo un tremendo cólico y murió a consecuencia de éste. Otros dicen que fue por contener su respiración. (...) Otros dicen que, cuando trataba de repartir un pulpo entre unos perros, le mordieron en un tendón de la pierna y cayó al suelo. Sus amigos, en cambio, según cuenta Antístenes en sus *Sucesiones*, conjeturaron la retención del aliento.”<sup>290</sup>

A estas tres versiones podríamos añadir una cuarta que el propio Diógenes Laercio comenta anteriormente al relatar el episodio en el que Diógenes fue secuestrado por piratas, vendido como esclavo y comprado por Jeníades de Corinto para encargarle la educación de sus hijos:

“El mismo Eubulo cuenta que [Diógenes] envejeció y murió en casa de Jeníades y que sus hijos le dieron sepultura. Y a propósito de esto que Jeníades le preguntó cómo le enterraría, y él contestó: «Boca abajo». Al preguntarle aquél: «¿Por qué?», contestó: «Porque en breve va a volverse todo al revés». Eso era porque ya dominaban los macedonios y de humildes se habían hecho poderosos.”<sup>291</sup>

De una manera o de otra, estas cuatro versiones guardan cierta coherencia con la filosofía o con la biografía de Diógenes de Sinope. La primera versión, donde la causa de la muerte es ingerir un “pulpo vivo”<sup>292</sup>, guarda relación con la vida práctica del Cínico que prescinde de las técnicas culturales tratando de imitar la vida animal como camino de vuelta a la simplicidad natural. De esta manera, el Cínico no optaría por matar a su presa y cocinarla, sino que directamente se la comería cruda (e incluso viva) como hacen muchos animales con otros seres vivos. La otra versión de la historia del pulpo en la que Diógenes fallece por un mordisco en el tendón, también recurre a otro tópico de la iconografía Cínica: los perros. Esa anécdota presenta a un Diógenes haciendo vida entre los perros callejeros a los que tantas veces ha tomado como ejemplo y referencia de su filosofía, compartiendo la comida con ellos como si se tratara de sus semejantes.

---

<sup>290</sup> Laercio, D. *Op. cit.* p.343-344. [DL VI, 76-77]

<sup>291</sup> Laercio, D. *Op. cit.* p.320. [DL VI, 31-32]

<sup>292</sup> En otras versiones de la anécdota no se dice que fuera un pulpo vivo, sino simplemente un pulpo crudo.

La versión de la muerte en el hogar de Jeníades encaja biográficamente con todo el relato de la venta de Diógenes, pero sin duda se aleja de todos los tópicos al presentar a un Cínico hogareño e incluso familiar, que ha abandonado la calle y se ha responsabilizado de la educación de los vástagos del filósofo de Corinto. Esta versión, en la que Diógenes muere de viejo y por causas naturales, desvirtúa por completo la mitología Cínica que ha considerado que la muerte del sabio de Sinope debe ser coherente y ejemplar con su pensamiento y con su modo de vida.

Sin duda, la anécdota más popular en la Antigüedad, y la que más ha trascendido históricamente, es la que dice que el Cínico falleció asfixiado al contener la respiración por sí mismo. Según relata el propio Diógenes Laercio, parece ser que sus amigos lo habrían encontrado muerto en el Craneo, un gimnasio que él solía frecuentar ubicado a la entrada de Corinto. Ellos no conocieron las causas reales de su muerte (pues cuando llegaron, ya había fallecido), pero en seguida especularon con la hipótesis de que podría haber muerto al decidir contener la respiración por voluntad propia e intencionadamente, pues como el propio Diógenes Laercio relata, sus amigos: “(...) sospecharon que había hecho tal cosa con la intención de escapar a lo que le quedaba de vida.”<sup>293</sup> Rápidamente esta hipótesis pasó a formar parte de la mitología Cínica que envuelve a Diógenes de Sinope, instalándose en el imaginario colectivo y siendo reproducida por innumerables historiadores y artistas que escribieron sobre él; pues por ejemplo también podemos encontrar esta versión en el poema de Cércidas de Megalópolis sobre el “perro celeste”.

Debemos tener en cuenta que, seguramente, estamos ante la versión más inverosímil de las aquí presentadas por Diógenes Laercio, pues por nuestro instinto de supervivencia biológico es científicamente imposible que alguien pueda fallecer conteniendo la respiración sin valerse de ningún utensilio o sin una ayuda externa. Sin embargo, esta versión se hizo pronto la más popular, probablemente porque es la que mejor encaja con todo el conjunto de la filosofía Cínica. En definitiva, nos está narrando una muerte que ha sido elegida por el propio Diógenes; y además ha sido elegida racionalmente, pues él ha decidido bajo su propio criterio acortar su vida y fallecer. Sin duda, esta versión es la más coherente con el modelo de autodeterminación que los Cínicos representan en todos los aspectos de su vida, un modelo que pretende escapar de un destino previsto mediante el ejercicio de la libertad individual. Además, el hecho de que muera reteniendo el aliento encaja con la autosuficiencia que también representan los Cínicos, cuando tratan de hacer su vida cotidiana dependiendo lo mínimo posible de otras personas o de los objetos materiales.

---

<sup>293</sup> Laercio, D. *Op. cit.* p.344. [DL VI, 77]



## El suicidio hedonista.

Tomando como veraz la versión de que Diógenes murió reteniendo el aliento y dando por válida la hipótesis de sus amigos sobre que Diógenes habría tomado tal decisión racionalmente con la intención de acortar su vida, cabe ahora preguntarse: ¿cuál ha sido la lógica que ha llevado al sabio de Sinope a tomar tal decisión? Desconocemos las causas reales que supuestamente le llevaron a suicidarse, y poco sabemos sobre las circunstancias que rodeaban a su vejez. Los únicos datos que tenemos son que rondaba los noventa años, y que en aquel momento vivía en Corinto.

Una pista para aproximarnos a la lógica que reside tras esta decisión podríamos encontrarla en otra anécdota que relata Diógenes Laercio al hablar sobre la muerte de Antístenes, el maestro de Diógenes, que murió aquejado de una grave enfermedad que le provocaba intensos dolores. Estando en su lecho de muerte, Antístenes recibió la visita de su discípulo más aventajado:

“[Antístenes] Murió de enfermedad. Precisamente entonces vino a visitarle Diógenes y le dijo: «¿No necesitas a un amigo?». Entraba a verle con un puñal, y cuando él exclamó: «¿Quién puede librarme de estos dolores?», sacando el cuchillo, [Diógenes] dijo: «¡Este!». Y él replicó: «De los dolores, dije, pero no de la vida». Se opinaba, en efecto, que soportaba su enfermedad con una cierta debilidad por apego a la vida.”<sup>294</sup>

Como relatan algunos poetas a los que cita Diógenes Laercio, parece ser que Antístenes murió en muy malas condiciones por la enfermedad que padecía, pero al mismo tiempo con cierta añoranza por la vida, pues en ningún momento se planteó el suicidio como opción para adelantar la muerte. Sin embargo, su discípulo Diógenes parece tener una opinión distinta, pues supuestamente fue a visitarlo armado con un cuchillo y con el propósito de apuñalarlo. La intención de Diógenes es buena, pues como buen amigo que se considera de Antístenes, solo pretende ayudarle acabando tajantemente con sus dolores y con su sufrimiento. El caso es que, la alternativa que le propone el de Sinope no convence a Antístenes, quien apegado a la vida se niega a morir anticipadamente.

Lejos de lo extravagante de esta anécdota y de la descarada actitud de Diógenes, en ella encontramos un interesante relato de una especie de eutanasia primitiva, en donde una persona de confianza ofrece asistencia al suicidio a un enfermo terminal que está sufriendo de graves dolores, unos dolores que acompañarán al paciente hasta el final de sus días. Es evidente que el método es algo atroz, pero no cabe duda de que la intención de Diógenes parece ser buena, pues ofreciendo dicha alternativa, al final respeta la voluntad de Antístenes de seguir viviendo en tales condiciones.

---

<sup>294</sup> Laercio, D. *Op. cit.* p.314. [DL VI, 18-19]

A partir de esta anécdota podríamos plantear una hipótesis sobre la lógica tras la muerte de Diógenes, que consiste en interpretar su suicidio desde el punto de vista del hedonismo ético que algunos estudios recientes del Cinismo (como el de Michel Onfray) atribuyen a esta escuela. Como hemos comentado en el capítulo 6, por hedonismo entendemos una corriente ética que busca alcanzar la felicidad a través del placer. Generalmente, nos referimos al placer como una sensación en abstracto que se obtiene mediante la satisfacción de los deseos, y por contra la insatisfacción de dichos deseos produciría dolor. Pero, al hablar del hedonismo, también nos referimos al placer y al dolor en el sentido físico. En definitiva, el propósito de todo hedonismo ético es proporcionar el mayor placer posible al individuo, al mismo tiempo que evitar o minimizar el dolor. Esto exige al sujeto ético realizar una valoración de las consecuencias de sus acciones para analizar la proporcionalidad entre placer y dolor proporcionado, optando siempre por aquellas acciones que proporcionan un mayor placer global al individuo.

Como podemos ver en la anécdota de la visita a Antístenes, el propósito de Diógenes encajaría dentro de estos parámetros del hedonismo ético aquí mencionado: él pretende acabar con los dolores de su maestro, entendiendo que esos dolores son lo que le impide alcanzar el bienestar. Tratándose de una persona en su lecho de muerte, Diógenes ofrece una solución definitiva a esos dolores que no van a desaparecer, proporcionando una solución que disuade todo dolor, tanto físico como moral. A partir de este argumento, tampoco sería descabellado pensar que el propio Diógenes pudiera haber seguido una lógica semejante y, sintiéndose viejo e impedido, hubiera decidido acabar de forma libre y autónoma con su vida para evitar otros dolores y sufrimientos. Estaríamos así ante una muerte que encaja con los valores Cínicos del hedonismo, de la autosuficiencia y de la autodeterminación, siendo coherente con su vida y con su pensamiento.

Curiosamente, este procedimiento que aquí atribuimos a Diógenes no es algo tan extraño en la Antigüedad. Si atendemos al relato de la muerte del fundador del estoicismo, Zenón de Citio (quien había sido seguidor de Crates), nos encontraremos con un razonamiento muy parecido:

“Murió de este modo. Al salir de su escuela cayó de un tropezón y se rompió un dedo. Golpeando la tierra con la mano, exclamó el verso de la *Níobe*:

Ya voy. ¿Por qué me apremias?

Y al momento murió, ahogándose.”<sup>295</sup>

---

<sup>295</sup> Laercio, D. *Op. cit.* p.375. [DL VII, 28]

No hay acuerdo sobre la edad a la que murió Zenón de Cítio, pero de su muerte solo se cuenta esta única versión. Aunque la anécdota original de Diógenes Laercio no aporta muchos detalles, los comentaristas posteriores siempre han especulado con la hipótesis de que Zenón se suicidó ante la impotencia de verse accidentado, impedido y demasiado viejo. Valorando la poca vida que le quedaba y los sufrimientos que le esperaban, el estoico habría decidido acabar con su propia vida. Y, casualmente, se dice también que el estoico acabó con su vida ahogándose a sí mismo con sus propias manos, mientras estaba caído en el suelo por su percance.

Esta asociación suicidio-hedonismo tampoco sería exclusiva de la escuela Cínica, pues también aparece planteada claramente con Hegesias de Cirene (apodado en la Antigüedad como “el aconsejador de la muerte”). Recordemos que Hegesias pertenecía a los cirenaicos, una escuela helenística caracterizada por su fuerte posición hedonista. Sobre Hegesias, Diógenes Laercio dice:

“Los llamados discípulos de Hegesias mantienen los mismos objetivos finales, en cuanto al placer y el dolor. Para ellos no existe en absoluto el agradecimiento ni la amistad ni la beneficencia, por el hecho de que no elegimos estas cosas por sí mismas, sino por sus provechos, y cuando éstos no se presentan tampoco se dan estas acciones. Dicen que la felicidad es completamente imposible.”<sup>296</sup>

Como deja ver este extracto, el planteamiento hedonista de Hegesias coincide en líneas generales con el de la escuela cirenaica: alcanzar el placer y evitar el dolor. Ahora bien, Hegesias defendía que alcanzar una felicidad plena (la completa ausencia de dolor) es algo imposible. En esta línea, parece ser que Hegesias contemplaba el suicidio como única opción para liberarse de todos los dolores. Y no solo lo alaba en lo teórico, sino que además indujo al suicidio a varias personas.

En la actualidad, tampoco es un planteamiento tan extraño, pues sigue existiendo un posicionamiento muy semejante al del hedonismo clásico en los argumentos de muchos defensores contemporáneos de la eutanasia. Por ejemplo, la reflexión sobre el equilibrio entre el placer y el dolor es una constante en las *Cartas desde el infierno* que escribió Ramón Sampedro durante sus años de tetraplejia, con el propósito de explicar su decisión de querer morir dignamente:

“Por mi parte, pienso que la vida es –como todo el universo– una cuestión de equilibrio: cuando el placer y el dolor se desequilibran tanto que sufrir se hace intolerable, sólo el deseo y la voluntad de la persona tienen autoridad moral para decidir si interesa soportarlo o no.”<sup>297</sup>

---

<sup>296</sup> Laercio, D. *Op. cit.* p.143. [DL II, 93]

<sup>297</sup> Sampedro, R. *Cartas desde el infierno*. Booket. Madrid. 2004. p.181.

## **Cinismo y muerte digna.**

El debate sobre la muerte voluntaria y la eutanasia está más vivo que nunca en nuestras sociedades contemporáneas. Vivimos en un momento en el que, gracias al desarrollo de la medicina y a unas mejores condiciones generales en seguridad, salud e higiene, los seres humanos prolongamos nuestra esperanza de vida muchos años más que en épocas anteriores. Desde el punto de vista antropológico, podemos decir que alargamos nuestra vida de forma “antinatural”, es decir, empleando elementos artificiales (químicos, máquinas, etc) para mantener vivas a unas personas que, por sus condiciones naturales, tal vez podrían haber fallecido antes. Actualmente nadie duda en reconocer que estos avances son claramente beneficiosos para la especie humana, pero este alargamiento artificial de la vida también está generando un interesante debate en nuestras sociedades, discutiendo sobre hasta qué punto merece la pena alargar la vida. Hoy es fácil encontrar casos de pacientes que, padeciendo una enfermedad crónica y extremadamente dolorosa, pueden prolongar su vida mucho tiempo a pesar de que las condiciones en las que se vive no sean buenas, lo que conlleva prolongar también un sufrimiento que podría evitarse con una muerte anticipada.

De acuerdo con lo analizado en el presente apartado, los Cínicos podrían aplicar aquí ese principio hedonista -que hemos visto también en otros filósofos de la Antigüedad- por el cual hay que valorar el equilibrio entre el placer y el dolor para guiar nuestra vida hacia el bienestar, buscando el mayor placer posible y minimizando el dolor lo máximo posible. Con esta propuesta, estas sabidurías de la Antigüedad no priman el alargar la vida en el tiempo a toda costa (como sí que parece hacer el cristianismo), sino que invitan a reflexionar sobre la calidad de esa vida que queda por vivir, valorando no solamente el vivir más sino también el vivir bien. De tal forma, ante aquellos casos en los que los placeres de la vida hayan quedado ensombrecidos por un dolor grave e irremediable, la solución por la que optaría Diógenes queda clara en la anécdota de su visita al lecho de muerte de Antístenes. Así visto, el suicidio en la tradición Cínica se presenta como un recurso compatible con los valores y con el modo de vida que profesan los integrantes de esta escuela. En primer lugar, porque es un acto de libertad en el que el sabio toma la decisión de cuál es el momento oportuno para su muerte. Además, es una muerte que el sabio puede ejecutar sobre sí mismo de forma autónoma, pues aunque el modo de morir elegido por Diógenes nos resulte inverosímil, otros Cínicos optaron por otros tipos de suicidio que tampoco requerían de la ayuda de otras personas para acabar con su vida (como cuando Peregrino se prendió fuego a sí mismo). Y, en definitiva, es una decisión que los Cínicos toman siempre en virtud de un mayor placer, pues por la lógica hedonista obtener el placer también pasa por eliminar el dolor.

Comparando la visión del suicidio en la filosofía Antigua con la visión contemporánea, Emil Cioran plantea una interesante reflexión en *Breviario de podredumbre* reivindicando la visión clásica del “arte de perecer”, donde el acto de morir guarda sentido y relación con la propia vida:

“Los sabios antiguos, que se daban la muerte como prueba de su madurez, habían creado una disciplina del suicidio que los modernos han desaprendido. Vocados [sic] a una agonía sin genio, no somos ni autores de nuestras postrimerías, ni árbitros de nuestros adioses; el final no es *nuestro* final: la excelencia de una iniciativa única -por la que rescataríamos una vida insípida y sin talento- nos falta, como nos falta el cinismo sublime, el fasto antiguo del arte de perecer. Rutinarios de la desesperación, cadáveres que se aceptan, todos nos sobrevivimos y no morimos más que para cumplir una formalidad inútil. Es como si nuestra vida no se atarease más que en aplazar el momento en que podríamos librarnos de ella.”<sup>298</sup>

Ciertamente, en la filosofía antigua encontramos una visión dignificada del suicidio que se ha perdido en la actualidad. Tal y como hemos visto en el presente apartado, el suicidio en la Antigüedad era un derecho reservado para los hombres libres, aquellos que podían ser dueños de su propia vida y de su propio destino, y por ello también podían elegir racionalmente el momento y el modo más adecuado para morir. Muchos siglos después, con la tradición cristiana, hemos perdido esa capacidad de ser dueños de nuestra propia muerte al recaer sobre Dios toda la legitimidad para poner fin a nuestra vida. En la actualidad, con nuestras sociedades avanzando hacia la poscristianización pero todavía con una importante carga de valores cristianos en nuestra cultura, se está formando una nueva manera de concebir la vida que también repercute en una nueva manera de concebir la muerte.

Estos replanteamientos de la forma de concebir la muerte en nuestra cultura occidental actual dan lugar a debates como el de la eutanasia en casos de enfermedades terminales, que pretende acabar con el viejo prejuicio de que hay que alargar la vida a toda costa en favor de la calidad de vida y de evitar el sufrimiento. Por otra parte, también está surgiendo un debate muy interesante con respecto a la idea antes comentada del suicidio racional, y es que, con el alargamiento de nuestra vida, se está dando el caso de personas que, al considerar que ya han vivido todo lo que tenían que vivir, y habiendo realizado todo lo que tenían que realizar en vida (o a veces por el simple hastío de la vida), deciden racionalmente que ha llegado el momento de poner fin a su existencia. En cualquier caso, al igual que ocurría entre los sabios de la Antigüedad, en la actualidad se comienza a contemplar la muerte como una parte más de la vida, pretendiendo que el momento y la forma de morir guarde coherencia con los valores que se han defendido en vida.

---

<sup>298</sup> Cioran, E. M. *Breviario de podredumbre*. Madrid. Taurus. 1985. p.55.

En conclusión, el análisis de la muerte en el Cinismo (y en la filosofía antigua en general) puede ser muy interesante para ese replanteamiento de la muerte poscristiano que estamos viviendo en la actualidad. Uno de los valores más importantes que nos ha transmitido la escuela Cínica es su capacidad para derribar tabúes, e indudablemente la muerte en nuestra sociedad contemporánea es un tabú por el que todavía muchas personas no quieren hablar públicamente, y ni siquiera reflexionar sobre ella. Ante eso, la parrhesia Cínica nos invita a abordar el tema sin temor, con la valentía característica del pensador que se enfrenta incluso a sus propios temores. Además, otro valor importante del Cinismo es su capacidad para cuestionar las convenciones, e indudablemente la concepción de la muerte en nuestra cultura sigue muy amarrada a las viejas convenciones propias del cristianismo. Como es habitual, los Cínicos demostraban sus planteamientos teóricos con actos, y se cuenta en los testimonios que Diógenes sugería transgredir las prácticas funerarias tradicionales de la cultura griega, en oposición a los ritos religiosos con sus supersticiones, y en favor de una vuelta al ciclo de la naturaleza sirviendo como alimento para otros animales:

“Algunos dicen que, al morir, encargó que lo dejaran sin enterrar para que cualquier animal pudiera alimentarse de él, o que le arrojasen a un hoyo y le echaran encima un poco de polvo. Otros, que le echaran al Iliso, para ser de utilidad a sus congéneres.”<sup>299</sup>

Esta actitud Cínica de derribar tabúes y de cuestionar las convenciones es muy similar a la actitud de todas aquellas personas que, en la actualidad, defienden otras formas de morir y de entender la muerte. En este sentido, el pensamiento de la Antigüedad cumple una función muy interesante en la línea de esa idea de Onfray que invita a tomar las sabidurías de la Antigüedad como un “espíritu pagano”<sup>300</sup> que trae a la actualidad nuevas referencias sobre las que ayudarnos a construir una ética poscristiana. Este debate no solo se limita actualmente a la sociedad con el tema de la muerte digna, sino que también lo encontramos muy presente en la filosofía contemporánea. Con la caída de los grandes dualismos y la revalorización de la existencia terrenal que se da en la filosofía del siglo XX, la muerte ha vuelto al debate filosófico con fuerte intensidad, buscando también el replanteamiento de dicho problema desde una nueva perspectiva posmoderna. Y, de igual manera, el suicidio es una cuestión que sigue inquietando a la filosofía, muy presente en la reflexión teórica y llevado a la práctica por algunos grandes representantes de la filosofía contemporánea. Por ello no es extraño que Albert Camus diga al principio de *El mito de Sísifo* que: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio.”<sup>301</sup>

---

<sup>299</sup> Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013. p.345. [DL VI, 79]

<sup>300</sup> Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002. p.80.

<sup>301</sup> Camus, A. *El mito de Sísifo*. Madrid. Alianza. 1995. p.15.







## Conclusión:

### La traición a Diógenes.

Al inicio de la tesis fueron planteadas tres cuestiones de referencia que han recorrido transversalmente todo este trabajo, procurando buscar una respuesta a partir de los propósitos planteados en la introducción. Recapitulando, esos propósitos se podrían reducir a cuatro: el primero era buscar una explicación a la recuperación del Cinismo que se produce en el siglo XX (especialmente en las últimas dos décadas), partiendo de la idea de que no ha sido un hecho meramente casual, sino que hay alguna causa o intención filosófica en esta recuperación. El segundo propósito era analizar la transmisión de la filosofía Cínica desde su origen en la antigua Grecia hasta nuestros días, examinando la distintas interpretaciones de esta escuela que han surgido según cada época o según el contexto cultural. Este análisis nos ha permitido conocer con propiedad la recepción del Cinismo en el siglo XX, heredera en muchos aspectos de las interpretaciones de épocas anteriores. En tercer lugar, otro propósito era estudiar propiamente la recepción del Cinismo en la filosofía del siglo XX, lo que se ha hecho a través de los estudios monográficos de Sloterdijk, Foucault y Onfray; tres famosos filósofos de nuestra época que aquí hemos seleccionado como los abanderados de dicha reivindicación de algunos valores Cínicos para el presente. Y, en cuarto lugar, otro propósito (relacionado directamente con las tres preguntas planteadas al inicio) era reflexionar sobre el legado, el lugar y las posibilidades de la filosofía Cínica en la filosofía contemporánea.

A partir de los conocimientos alcanzados en las investigaciones aquí realizadas, considero oportuno cerrar la presente tesis respondiendo a las tres cuestiones de referencia planteadas en la introducción, y finalizando con la conclusión general obtenida de la presente tesis.

## **¿Qué queda de la sabiduría Cínica en el mundo contemporáneo?**

Como hemos podido comprobar, una de las particularidades que caracteriza a la tradición Cínica a lo largo de la historia de la filosofía es su discontinuidad. Tras alcanzar cierta fama y buena reputación en el periodo helenístico de la antigua Grecia, las enseñanzas de esta escuela no tuvieron trascendencia como una corriente clara y definida en etapas posteriores. Y, más tarde, con la Edad Media, su discurso quedaba interrumpido por la difícil compatibilidad de los principales valores Cínicos con los dogmas de los grandes monoteísmos, lo cual sumergió al Cinismo en el olvido durante un largo periodo de tiempo hasta su curiosa recuperación durante la Edad Moderna. El resultado de todo ello es que, en el pensamiento del siglo XX, el Cinismo como escuela o corriente apenas ha tenido relevancia en la configuración del paradigma filosófico contemporáneo, o en la definición del discurso hegemónico de la idea actual de filosofía.

Se podría decir que el Cinismo no ha llegado al siglo XX como una parte importante de nuestra tradición, sino más bien con una presencia marginal en nuestro discurso histórico de la filosofía. Pero, según lo que hemos visto en el presente trabajo, esto que en principio parece un enorme inconveniente, también podría haber conllevado algunos aspectos positivos. El principal es que la recuperación de esta escuela que se ha llevado a cabo durante el siglo XX ha formado sus propias ideas sobre los Cínicos. Al no haber heredado una concepción cerrada y definida de estos filósofos, los investigadores del siglo XX se han enfrentado directamente a los testimonios antiguos, realizando sus propios estudios y dando lugar a sus propias interpretaciones de esta escuela. Esto ha servido para eliminar viejos prejuicios que la leyenda negra del Cinismo ha ido arrastrando a lo largo de los siglos; y para poder generar nuevas concepciones del Cinismo que den lugar a nuevas ideas, actualicen esta filosofía y revitalicen su sabiduría. Al deshacerse de los viejos prejuicios que arrastraba también podría interpretarse que este Cinismo que ahora estudiamos y recuperamos es un Cinismo más libre de la influencia cristiana y de otras modificaciones del discurso posteriores a la Antigüedad, por lo que tal vez esta sabiduría puede conservar una mayor carga de valores paganos muy válidos para conectar con el pensamiento poscristiano contemporáneo.

Por otra parte, en la presente tesis también hemos analizado que puede haber quedado cierto legado Cínico en la cultura contemporánea (al margen de la propia tradición filosófica). Por ejemplo el vocablo “cosmopolitismo”, de uso popular en las lenguas modernas, tiene su origen en la escuela Cínica de la antigua Grecia, como también lo tiene el propio vocablo “cinismo” que hoy empleamos despectivamente en su sentido coloquial. En el capítulo 8 hemos abordado el estudio de

ciertos aspectos del pensamiento y de la acción contemporánea que comparten enfoque, estrategias o métodos con el Cinismo antiguo. Con ello, en ningún momento hemos pretendido confirmar que haya una influencia directa del Cinismo antiguo en todos estos movimientos contemporáneos, pues es difícilmente demostrable que exista tal conexión. Lo que se ha querido destacar es que algunas estrategias y acciones que emplearon y popularizaron los Cínicos en la Antigüedad siguen presentes en la actualidad, con una carga crítica y subversiva muy potente, que sigue siendo de utilidad en el mundo contemporáneo. De tal forma, no es posible asegurar que esto sea parte de ese legado que los Cínicos han podido dejar en el presente, pero es un análisis muy interesante a la hora de definir el posible posicionamiento de una filosofía Cínica en la actualidad

### **¿Qué puede enseñarnos el Cinismo en la actualidad?**

Podría decirse que, tras el Cinismo, hay una intención histórica que ha estado presente en todas sus etapas: la crítica al *nomos*. La escuela Cínica nació con la intención de derribar las convenciones culturales que oprimen la libertad del individuo, en virtud de una vida según nuestra naturaleza que facilite el camino a la felicidad. Las distintas generaciones de filósofos que -a través de la historia- han mostrado interés por los Cínicos han planteado interpretaciones muy diversas de esta escuela, pero en todas ellas hay una constante común: el discurso Cínico es un discurso crítico de la cultura. En este sentido, podríamos decir que el Cinismo es atemporal, pues su propuesta no queda encerrada en un momento histórico concreto, ni limitada a la crítica de una cultura concreta. El Cinismo no surgió como crítica a los pilares básicos de la cultura griega, sino que surgió como crítica a los pilares básicos de la cultura en general. Por ello sigue siendo una sabiduría aplicable en el presente: su crítica del *nomos* seguirá siendo válida siempre que vivamos y nos desarrollemos dentro de una cultura.

Es precisamente esa atemporalidad propia del discurso Cínico la que hace que Diógenes de Sinope nos parezca en algunos momentos un personaje tan familiarmente cercano a nuestra época, pues muchas de las reflexiones que planteaba en la Antigüedad podrían seguir siendo válidas para la actualidad. De alguna manera, esa atemporalidad del Cínico podría ser la clave para explicar que las anécdotas callejeras de ese mendigo filósofo trascendieran históricamente y alcanzaran fama muchas generaciones después. Y esa misma atemporalidad también logra que las enseñanzas del maestro Cínico puedan seguir aportando conocimiento para la actualidad.

En esta línea, si tenemos que destacar las principales enseñanzas que el Cinismo puede enseñarnos en la actualidad, no creo conveniente que tengamos que hablar de lecciones en forma de contenidos conceptuales, sino más bien de un conjunto de valores que los Cínicos pueden transmitirnos a nuestra época.

El primero y principal de estos valores -en relación con esa crítica atemporal que plantea el discurso Cínico- es la desconfianza en la cultura, lo cual plantea toda una reflexión histórica sobre el binomio naturaleza/cultura. Desde la Antigüedad, la cultura ha sido la dimensión privilegiada del ser humano: lo que nos definía propiamente como seres humanos, lo que nos diferenciaba de las bestias y lo que nos elevaba ontológicamente por encima del resto de seres. Durante muchos siglos, la dimensión natural -que también nos define como humanos- había sido infravalorada, algo que se incrementa con el predominio del pensamiento platónico y cristiano. Pero en la Edad Contemporánea a partir de los avances de la ciencias naturales, de la teoría evolucionista y de las concepciones existencialistas que surgen en el panorama filosófico del siglo XX, se produce una interesante revalorización de la naturaleza humana, donde el cuerpo adquiere reconocimiento como soporte físico de nuestra existencia. Sin duda, esta revalorización de la naturaleza ha podido ser otra de las claves que ha favorecido la recepción del Cinismo al siglo XX, pero además va asociada a otra clave interesante. Por los sucesos históricos acaecidos durante este periodo, el siglo XX también podría considerarse como el siglo de la desmitificación de la cultura, un siglo en el que los grandes desarrollos científicos y técnicos de nuestra cultura fueron empleados para la destrucción masiva de seres humanos durante dos atroces Guerras Mundiales y mediante genocidios, o un siglo en el que las políticas totalitarias que se extendían por el mundo iban dirigidas en el camino de la aniquilación de la diferencia y la uniformidad de la sociedad a costa de reducir la libertad. Estos excesos de la cultura sembraron en el siglo XX una idea con pocos precedentes históricos antes del siglo XIX: la desconfianza en la cultura. Se acaba así con esa confianza extrema en el *nomos* (divinizado desde el mito de Prometeo), que ahora se presenta como una fuente de problemas para el bienestar de los seres humanos. Esta idea, próxima al planteamiento de los “Maestros de la Sospecha” (Marx, Nietzsche y Freud) y compatible con el enfoque de los teóricos de la Escuela de Frankfurt, también ha podido ser una de las claves que ha facilitado la recepción filosófica de los Cínicos en el siglo XX. El Cinismo, desmitificando el *nomos* desde la Antigüedad, viene a alentar esa actitud de desconfianza en ciertas convenciones culturales engañosas que se presentan con el propósito de mejorar nuestra vida pero que, en el fondo, traen más complicaciones para el desarrollo libre del individuo y más impedimentos para alcanzar la felicidad.

Un segundo valor interesante que el Cinismo puede transmitirnos a la actualidad es el de la subversión. Esa desconfianza en el *nomos* se plasma directamente en un enfoque crítico de la cultura, que se presenta en todos los aspectos de la vida del Cínico. El Cinismo antiguo nos ha enseñado que hay ciertos valores humanos que, en caso de entrar en conflicto, deben estar por encima de las leyes que plantea el *nomos*. Esta idea se deriva de esa desmitificación de la cultura que hemos comentado anteriormente, y que el Cínico propone llevar a la práctica a través de la acción ético-política. De esta manera, el Cínico también nos enseña que la crítica de la cultura no debe quedar en un simple discurso vacío, pues de poco sirve un pensamiento insumiso cuando no se sustenta en acciones reales. Para el Cínico, la rebeldía se presenta como una opción lógica y éticamente correcta ante una cultura deshumanizada que somete al individuo, cual creación humana que se ha ido de las manos y ha adquirido tal poder que se ha vuelto en contra el propio ser humano. Esta enseñanza Cínica puede ser de enorme utilidad en un contexto cultural de tecnócratas y burócratas que sustentan el *statu quo* en una sumisión ciega a la norma, sin fomentar una reflexión crítica sobre la importancia de quién pone las normas, y con qué intención las pone.

Y, en tercer lugar, el Cinismo transmite a la actualidad una reflexión muy interesante sobre la relación entre libertad, felicidad y autosuficiencia. Según hemos visto, la ética Cínica nos enseña que la felicidad (como fin al que todos aspiramos) es alcanzable desde la libertad. Entendiendo la libertad como la ausencia de elementos ajenos que determinen nuestra vida, nuestras decisiones o nuestras acciones; el Cínico busca esa idea de libertad a través de la autosuficiencia. Diógenes trataba de ejercer la autosuficiencia en todos los aspectos posibles de su vida, y de la forma más extrema posible: sin depender de caprichos para sobrevivir, sin depender de otras personas para disfrutar, sin depender de ideologías para formar su propio pensamiento, sin depender de honores para sentirse bien consigo mismo, etc. De alguna manera, esta ética Cínica que equipara la virtud a la autosuficiencia resulta interesante vista desde una sociedad tan altamente dependiente como la actual, que nos crea la necesidad de objetos innecesarios para favorecer el consumo capitalista, o que nos empuja a sustentar nuestra percepción de nosotros mismos en nuestro éxito social a través de una exposición excesiva al otro que anula buena parte de nuestra vida privada y nos convierte en esclavos de nuestra imagen y de las opiniones ajenas. Muchas personas son conscientes de los peligros tras todas esas dependencias sobre las que se sustenta nuestra cultura contemporánea, e incluso se esfuerzan por buscar fórmulas que les permitan romper las cadenas que nos atan a ella. Por eso creo que el Cinismo genera tanta fascinación en el presente, al mismo tiempo que nos parece una apuesta tremendamente arriesgada.

## **¿Cuál puede ser el lugar de la sabiduría Cínica en la filosofía contemporánea?**

Partiendo de todo lo analizado sobre la recepción del Cinismo en el siglo XX, y rastreando en las ideas comunes de la mayoría de filósofos contemporáneos que han participado en esta reivindicación de los valores Cínicos para el presente, podemos concluir comentando que la escuela Cínica -como escuela- no tendría lugar dentro de la filosofía contemporánea, aunque sí que podría tener lugar el Cinismo como conciencia o como corriente de pensamiento. Para justificar esto, partimos de la idea de que el Cinismo es irrecuperable como doctrina. De acuerdo con la opinión de Onfray, no parece posible refundar una nueva escuela Cínica -fiel a la original- como movimiento filosófico del siglo XXI, pues no tiene sentido en el panorama filosófico actual una escuela que aspire a que sus integrantes vivan en las calles como perros y adopten la masturbación en la vía pública como metodología didáctica. Practicar aquel Cinismo escandaloso y zafio de los Cínicos originales podía ser una estrategia adecuada en el contexto social y cultural de la Grecia helenística, pero en el contexto contemporáneo ya no tienen lugar pues el nuevo Cinismo se tiene que enfrentar a nuevos retos en un contexto completamente distinto.

En este sentido decimos que el Cinismo no tiene lugar como doctrina, pero basándonos en los autores analizados sí que sería posible concebir que el Cinismo podría tener lugar en la actualidad como una actitud filosófica. El legado más importante que nos han dejado los Cínicos antiguos a través de sus anécdotas es una serie de valores y reflexiones interesantes que pueden aportar un “nuevo” enfoque al ejercicio filosófico contemporáneo; y con ello nos referimos tanto a la vida académica como a la propia vida personal del filósofo.

Esta actitud que el Cinismo puede transmitir al filósofo contemporáneo se basaría, en primer lugar, en consolidar la unión entre teoría y praxis. Como ya hemos visto, en los sabios Cínicos (al igual que ocurría también en otras escuelas de la Antigüedad) se daba una relación muy cerrada entre el pensamiento y la acción; una relación de total correspondencia donde, prácticamente, se disolvía dicha dualidad. Así, el pensamiento adquiere sentido cuando se refleja en una forma de vida elegida por el filósofo en concordancia con su visión del mundo. Esto implica la adopción de una actitud filosófica en la que el individuo es fiel a su propio pensamiento, decidiendo libre y racionalmente su propia forma de vida. Este enfoque filosófico toma especial relevancia si nos encontramos en una sociedad cuyos valores nos inclinan a adoptar una forma de vida que, en muchas ocasiones, puede ir en contra de nuestros propios principios. En nuestra sociedad contemporánea es un fenómeno relativamente común ese pequeño cinismo vulgar en el que todos

caemos en algunos momentos, por el que adoptamos unos comportamientos distintos a nuestra forma de pensar con el objetivo de alcanzar más fácilmente ciertos beneficios (o con el objetivo de evitar ciertas dificultades). En esta sociedad, cuyos valores pragmáticos predominantes fomentan el ejercicio de una hipocresía utilitarista, el Cinismo aportaría la revalorización de la integridad, y fomentaría el ejercicio de la parrhesia mediante la expresión valiente de nuestro pensamiento convertido en vida.

Además, la adopción del Cinismo como actitud implicaría otro aspecto interesante sobre el que han hablado algunos de los autores aquí vistos: la filosofía debe salir de su reclusión en las aulas, y debe dejar de ser acaparada casi en exclusiva por el mundo académico. Al adoptar el Cinismo como actitud, y fijar la correspondencia entre teoría y praxis, la filosofía se convierte en una parte de nuestra vida, en algo que no solo se lee o se estudia sino que también se experimenta y se vive en el día a día. Los Cínicos fueron, seguramente, uno de los mejores ejemplos de esto en la Antigüedad, pues no ocultaron sus enseñanzas tras los muros de ninguna escuela (en el sentido físico de un edificio) ni encerraron sus discursos en libros. Simplemente se limitaron a ejercer su filosofía en el día a día, y a través de sus acciones enseñaban su filosofía mediante la exhibición pública de su propia vida. Adoptar esta idea de la filosofía como actitud también implicaría que se puede poseer una actitud filosófica sin necesidad de ser filósofo de formación, al igual que se puede ser un profesional de la filosofía sin poseer una actitud filosófica ante la vida. Los Cínicos, como Cioran, invitarían a adoptar esa filosofía que trasciende las bibliotecas y llega hasta nuestras vidas.

En definitiva, según lo aquí expuesto, el Cinismo entendido como actitud más que como doctrina podría ser la clave para revivir el espíritu Cínico en el mundo contemporáneo, una actitud subversiva que el filósofo aplica también a su propia forma de vida. Los filósofos contemporáneos aquí estudiados han considerado que el Cinismo es una filosofía más cercana y terrenal que se ocupa de los problemas que nos afectan a todos los seres humanos de cerca, independientemente de que seamos antiguos o modernos, emperadores o mendigos. Ante todos esos problemas filosóficos y existenciales que tenían los griegos, y que seguimos teniendo en la actualidad, el Cinismo aporta la clarividencia propia de las sabidurías paganas previas a nuestra Era, que logran arrojar una interesante luz a nuestra conciencia contaminada por el sistema de valores cristiano. Seguramente esta es una de las razones que ha llevado a muchos pensadores contemporáneos a realizar un trabajo de investigación sobre esta escuela; pues el Cinismo sigue ofreciendo la posibilidad de abrir nuevos atajos para todos aquellos que, a día de hoy, siguen buscando el camino hacia la virtud.

## **Conclusión: La traición a Diógenes.**

En un estudio crítico sobre la sátira “El sobrino de Rameau”<sup>302</sup>, Jean Starobinski comenta que Diderot había adoptado personalmente ciertos valores Cínicos -inspirándose principalmente en Diógenes- tanto para sí mismo como para los personajes de sus obras. Starobinski añade una idea muy interesante en su estudio, pues dice que Diderot adoptó estos valores de Diógenes para, de alguna manera, traicionarlo. Esta idea de la traición a Diógenes, que también recoge y refuerza Louisa Shea en *The Cynic Enlightenment*, fue elegida para dar título a la presente tesis ya que me pareció muy identificativa de lo que habría sido la evolución del Cinismo en la historia, y de lo que podría ser el Cinismo en nuestros días. La visión intelectual de Diógenes que generaron pensadores como Diderot durante la Ilustración, no es más que una idealización más de las muchas que se han planteado sobre los Cínicos a lo largo de la historia, en cuya interpretación se tiende a alterar ciertos valores originales de esta escuela acomodándolos a la percepción propia de cada autor y de cada época; y también alejándose de algunas de las técnicas y procedimientos propios del Cinismo original. De tal manera, a partir del siglo XVIII se produce una interpretación más refinada del Cinismo, infravalorando los comportamientos más escandalosos y los testimonios más polémicos, para presentar al viejo perro Cínico como un moderno y formal hombre de letras. De hecho, este refinamiento de la doctrina Cínica también puede percibirse en las interpretaciones del siglo XX que aquí hemos trabajado.

En la presente tesis se ha evitado limitarse a hacer una disección histórica de la vieja escuela Cínica pues, en la línea de los trabajos que hemos ido analizando, se ha optado por entender la filosofía antigua como algo vivo y abierto en el presente: no concebir las sabidurías de la Antigüedad como algo fijo y desfasado, sino como unas sabidurías que pueden transformarse y actualizarse en cada etapa. Por las características específicas de transmisión histórica que hemos tratado en el capítulo 2, el carácter fragmentario y biográfico de las fuentes sobre los Cínicos ha favorecido las interpretaciones de dicha escuela, pues su lectura directa no ofrece una propuesta filosófica clara, lo que requiere de la interpretación del investigador para tratar de aportar una descripción consistente del pensamiento de esta escuela. De alguna manera, esa incompletitud y fragmentación de la filosofía Cínica podría haber sido lo que la ha salvado de haber quedado olvidada en la historia, pues su constante interpretación en diferentes épocas ha permitido que esta sabiduría se haya ido renovando con las ideas aportadas por los intérpretes de cada época.

---

<sup>302</sup> Starobinski, J. “Diogène dans Le Neveu de Rameau”, en: *Stanford French Review* vol. 8. Anma Libri. Saratoga. 1984. pp.147-165.



Esta curiosa tergiversación del Cinismo antiguo que se produce en cada nueva interpretación podría tomarse como un alejamiento de la doctrina original, pero en esta tesis hemos preferido entenderlo como una fórmula para la adaptación del Cinismo a cada momento de la historia. Ciertamente es que el Cinismo original nació con la ambiciosa intención de destruir todo *nomos* para reivindicar una naturaleza esencial, mientras que el Cinismo contemporáneo que aquí hemos trabajado parece ser más una estrategia de destrucción de un *nomos* para reivindicar otro *nomos* alternativo. En este sentido sí que puede hablarse de un alejamiento del Cinismo original, pues supondría traicionar uno de los valores esenciales de esta escuela. Pero este cambio de enfoque cobra sentido a través de ese refinamiento del discurso Cínico que ha reducido la radicalidad original de esta filosofía en su proceso de actualización.

Más en concreto, con respecto al título de la presente tesis, hablaríamos de una traición a Diógenes tomando al filósofo de Sinope como el máximo representante de las prácticas Cínicas de la Grecia del periodo helenístico, unas extravagantes prácticas que ya no son válidas en la actualidad porque el *nomos* ha cambiado. Enfrentarse al nuevo *nomos* nos exige renunciar a aquellas obsoletas prácticas de Diógenes, con el propósito de renovar las viejas estrategias Cínicas para mantener vivo todo el potencial crítico y subversivo de esta escuela. En este sentido podríamos considerarla una traición justa pues supone el progreso, la evolución y la adaptación de esta sabiduría antigua al mundo contemporáneo.



## Bibliografia.

## Capítulo 1: *El talento filosófico del vagabundo.*

- Aristóteles. *Política*. Gredos. Madrid. 1988.
- Benjamin, W. *Libro de los pasajes*. Akal. Madrid. 2005.
- Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000.
- Cioran, E. M. *Breviario de pobredumbre*. Madrid. Taurus. 1985.
- Cioran, E. M. *Conversaciones*. Tusquets. Barcelona. 2005.
- Cioran, E. M. *Del inconveniente de haber nacido*. Taurus. Madrid. 1998.
- Cioran, E. M. *En las cimas de la desesperación*. Tusquets. Barcelona. 1991.
- Cioran, E. M. *El aciago demiurgo*. Taurus. Madrid. 1984.
- Cioran, E. M. *Silogismos de amargura*. Laia. Barcelona. 1986.
- Cuvardic, D. *El flâneur en las prácticas culturales, el costumbrismo y el modernismo*. Éditions Publibook. París. 2012.
- Díaz, F. Jiménez, E. Molina, N. Reyes, A. “El mal llamado «Síndrome de Diógenes»”, en: *Enfermería docente n°88*. Hospital Virgen de la Victoria. Málaga. 2008. pp.36-39.
- Foucault, M. *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010.
- García Gual, C. y Laercio, D. *La secta del perro. Vidas de los filósofos cínicos*. Alianza. Madrid. 2005.
- Gros, F. *Andar. Una filosofía*. Taurus. Madrid. 2015.
- Hadot, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela. Madrid. 2006.
- Hadot, P. *La filosofía como forma de vida*. Alpha Decay. Barcelona. 2009.
- Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013.
- Nietzsche, F. *El paseante y su sombra*. Siruela. Madrid. 2003.
- Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002.
- Savater, F. *Ensayo sobre Cioran*. Taurus. Madrid. 1980.

## Capítulo 2: *Los problemas de transmisión del Cinismo.*

- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. Gredos. Madrid. 2012.
- Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000.
- de Prusa, D. *Discursos: I-XI*. Gredos. Madrid. 1988.
- Deleuze, G. *Conversaciones*. Pre-textos. Valencia. 1995.
- Dudley, D. *A History of cynicism. From Diogenes to the 6th century A.D.* Methuen & Co. Londres. 1937.
- Epicteto. *Disertaciones por Arriano*. Gredos. Madrid. 1993.
- Foucault, M. *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010.
- García Gual, C. y Laercio, D. *La secta del perro. Vidas de los filósofos cínicos*. Alianza. Madrid. 2005.
- Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013.
- Laqueur, T. *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*. Buenos Aires, FCE. 2007.
- Malherbe, Abraham J. (ed) *The cynic epistles. A study edition*. Society of biblical literature. EEUU. 2006.
- Mas, S. *Sabios y necios. Una aproximación a la filosofía helenística*. Alianza. Madrid. 2011.
- Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002.
- Shea, L. *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the salon*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore, MD. 2010.

### Capítulo 3: *La recuperación del Cinismo en la Edad Moderna.*

- Bayle, P. *Dictionnaire historique et critique. Tome V.* Desoer. París. 1820.
- Bishop, P. (ed.) *Nietzsche and antiquity: His reaction and response to the classical tradition.* Camdem House. Rochester, NY. 2004.
- Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los cínicos.* Seix Barral. Barcelona. 2000.
- Chevitarese, L. “Schopenhauer e os cínicos: elementos do cinismo na eudemonologia de Schopenhauer”, en: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer.* vol. 3. Sociedade Schopenhauer do Brasil. Rio de Janeiro. 2012. pp. 20-29.
- Copleston, F. *Historia de la filosofía vol. 7: de Fichte a Nietzsche.* Ariel. Barcelona, 2004.
- d’Alembert, J. Diderot, D. (eds.) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.* FMR. Parma, Milán, París. 1970-1979.
- Hegel, G. *Lecciones sobre la historia de la filosofía II.* FCE. Méjico. 1995.
- Hume, D. *Investigación sobre los principios de la moral.* Alianza. Madrid. 2014.
- Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana.* Tecnos. Madrid. 2008.
- Kant, I. *Contestación a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* Gredos. Madrid. 2010.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra.* Alianza. Madrid. 2008.
- Nietzsche, F. *Ecce homo.* Alianza. Madrid. 2008.
- Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia.* Alianza. Madrid. 2007.
- Nietzsche, F. *El paseante y su sombra.* Siruela. Madrid. 2003.
- Nietzsche, F. *La gaya ciencia.* El barquero. Barcelona. 2003.
- Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal.* Alianza. Madrid. 2008.
- Shea, L. *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the salon.* The Johns Hopkins University Press. Baltimore, MD. 2010.
- Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación vol. I.* Trotta. Madrid. 2004.

- Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación vol. II*. Trotta. Madrid. 2005.
- Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipómena vol. I*. Trotta. Madrid. 2006.
- Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipómena vol. II*. Trotta. Madrid. 2009.
- Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003.
- Ratto, A. “Materia y virtud. A propósito de la entrada «CYNIQUE» de la Encyclopédie”, en: *Revista latinoamericana de filosofía. vol 40. n° 1*. Centro de Investigaciones Filosóficas. Buenos Aires. 2014. p.67-84.

#### **Capítulo 4: *El quinismo en la filosofía de Peter Sloterdijk.***

- Adorno, T. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta. Madrid. 1997.
- Foucault, M. *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010.
- Foucault, M. *Microfísica del poder*. La piqueta. Madrid. 1978.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Losada. Buenos Aires. 2004.
- Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013.
- Maquiavelo, N. *El príncipe*. Istmo. Barcelona. 2000.
- Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. Alianza. Madrid. 2007.
- Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003.
- Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica I*. Taurus. Madrid. 1989.
- Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica II*. Taurus. Madrid. 1989.
- Sloterdijk, P. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Pre-textos. Valencia. 2000.
- Tillich, P. *The courage to be*. Yale University Press. New Haven, CT. 2000.



## Capítulo 5: *Parrhesia y Cinismo en el “cuidado de sí” de Michel Foucault.*

- Castro, Rodrigo y Fortanet, Joaquín (eds.). *Foucault desconocido*. Editum. Murcia. 2011.
- de Freitas, J.H. “Foucault y el problema del alethés bíos en la Filosofía Cínica; o de cómo se invalida la moneda según el «Coraje de la verdad»”, en: *Revista observaciones filosóficas*, nº 15. UCM. Madrid. 2012-2013.
- de Prusa, D. *Discursos: I-XI*. Gredos. Madrid. 1988.
- Epicteto. *Disertaciones por Arriano*. Gredos. Madrid. 1993.
- Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós. Buenos Aires. 2004.
- Foucault, M. *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010.
- Foucault, M. “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, en: *Concordia* nº 6, 1984. pp.96-116.
- Foucault, M. *Microfísica del poder*. La piqueta. Madrid. 1978.
- Foucault, M. *Vigilar y castigar*. Siglo XXI. Madrid. 1976.
- Gros, F. (ed.). *Foucault. El coraje de la verdad*. Arena libros. Madrid. 2002.
- Gros, F. y Levy, C. (eds). *Foucault y la filosofía antigua*. Nueva Visión. Buenos Aires. 2004.
- Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013.
- Platón. *La república o el estado*. Austral. Madrid. 2006.
- Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003.
- Tillich, P. *The courage to be*. Yale University Press. New Haven, CT. 2000.

## Capítulo 6: *El Cinismo contemporáneo de Michel Onfray.*

- Bataille, G. *La parte maldita*. Icaria. Barcelona. 1987.
- Benjamin, W. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. UACM. México D. F. 2008.
- Ferrater, J. *Diccionario de filosofía. Tomo I*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1965.
- Foucault, M. *Microfísica del poder*. La piqueta. Madrid. 1978.
- Kierkegaard, S. *El concepto de la angustia*. Espasa-Calpe. Madrid. 1982.
- Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Alianza. Madrid. 2008.
- Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002.
- Onfray, M. *Filosofar como un perro*. Capital Intelectual. Buenos Aires. 2013.
- Onfray, M. *Fisiología de Georges Palante*. Errata Naturae. Madrid. 2009.
- Onfray, M. *La construcción de uno mismo. La moral estética*. Perfil. Buenos Aires. 2000.
- Onfray, M. *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*. Anagrama. Barcelona. 2007.
- Onfray, M. *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*. Anagrama. Barcelona. 2011.
- Onfray, M. *Tratado de ateología. Física de la metafísica*. Anagrama. Barcelona. 2006.
- Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003.
- Sloterdijk, P. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Pre-textos. Valencia. 2000.

## ***Capítulo 7: Hacia una filosofía neoCínica.***

- Cioran, E. M. *Breviario de pobredumbre*. Madrid. Taurus. 1985.
- Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós. Buenos Aires. 2004.
- Foucault, M. *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010.
- Foucault, M. *Microfísica del poder*. La piqueta. Madrid. 1978.
- Glucksmann, A. *Cinismo y pasión*. Anagrama. Barcelona. 1982.
- Gros, F. (ed.). *Foucault. El coraje de la verdad*. Arena libros. Madrid. 2002.
- Gros, F. y Levy, C. (eds). *Foucault y la filosofía antigua*. Nueva Visión. Buenos Aires. 2004.
- Horkheimer, M. *Teoría Crítica*. Amorrortu. Buenos Aires. 2003.
- Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013.
- Marcuse, H. *Eros y civilización*. Ariel. Barcelona. 1989.
- Nietzsche, F. *Consideraciones intempestivas*. Alianza. Buenos Aires. 2002.
- Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002.
- Onfray, M. *Filosofar como un perro*. Capital Intelectual. Buenos Aires. 2013.
- Ricoeur, P. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI. México. 1970.
- Shea, L. *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the salon*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore, MD. 2010.
- Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003.

## ***Capítulo 8: Cinismos contemporáneos.***

- Ateneo. *Banquete de los eruditos. Libros XI-XIII*. Gredos. Madrid. 2014.
- Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *Los cínicos*. Seix Barral. Barcelona. 2000.
- Camus, A. *El mito de Sísifo*. Madrid. Alianza. 1995.
- Cioran, E. M. *Breviario de pobredumbre*. Madrid. Taurus. 1985.
- Cioran, E. M. *Conversaciones*. Tusquets. Barcelona. 2005.
- de los Reyes, D. “Del cinismo antiguo: sexualidad, sufrimiento y provocación”, en: *Apuntes filosóficos*, nº 38. UCV. Caracas. 2011. pp.149-180.
- de Prusa, D. *Discursos: I-XI*. Gredos. Madrid. 1988.
- de Tignonville, G. *Les dits moraux des philosophes*. Manuscrito. Bourges. 1473.
- Epicteto. *Disertaciones por Arriano*. Gredos. Madrid. 1993.
- Foucault, M. *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires. 2010.
- García, E. “El suicidio y sus implicaciones filosóficas”, en: *Anuario de investigación 2003*. Universidad Autónoma Metropolitana. México. 2004. pp.440-444.
- Glucksmann, A. *Cinismo y pasión*. Anagrama. Barcelona. 1982.
- Hillman, J. *Pan y la pesadilla*. Girona. Atalanta. 2007.
- Laercio, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2013.
- Laercio, D. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. Tomo II*. Luis Navarro. Madrid. 1887.
- Laqueur, T. *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*. Buenos Aires, FCE. 2007.
- Marcuse, H. *Eros y civilización*. Ariel. Barcelona. 1989.
- Morey, M. “Sobre el suicidio lógico”, en: *Scientia helmantica: revista internacional de filosofía*. Vol. 2, Nº.3. Universidad de Salamanca. Salamanca. 2014. pp.56-70.
- Onfray, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires. 2002.

- Onfray, M. *Filosofar como un perro*. Capital Intelectual. Buenos Aires. 2013.
- Onfray, M. *La construcción de uno mismo. La moral estética*. Perfil. Buenos Aires. 2000.
- Onfray, M. *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*. Anagrama. Barcelona. 2007.
- Onfray, M. *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*. Anagrama. Barcelona. 2011.
- Platón. *La república o el estado*. Austral. Madrid. 2006.
- Sampedro, R. *Cartas desde el infierno*. Booket. Madrid. 2004.
- Shea, L. *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the salon*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore, MD. 2010.
- Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2003.
- Thoreau, H.D. *Desobediencia civil y otros textos*. Libros de Anarres. Buenos Aires. 2009.

## Bibliografía secundaria.

En este apartado se incluyen referencias bibliográficas que no han sido citadas ni mencionadas en los capítulos de esta tesis, pero que también han contribuido a la elaboración de este trabajo.

- Aragües, J.M. López, J.L. (eds.) *Perspectivas: una aproximación al pensamiento ético y político contemporáneo*. Prensas universitarias de Zaragoza. Zaragoza. 2012.
- Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.) *The Cynics*. University of California Press. Berkeley (CA). 1997.
- Castany, B. “La influencia de la filosofía cínica en la literatura vanguardista hispanoamericana”, en: *Cartaphilus*, nº 10. Edit.um. Murcia. 2012. pp.28-34.
- de Freitas, J.H. “El cinismo: un elogio a la desvergüenza”, en: *Bajo Palabra*. II época, nº 7. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. 2012. pp.301-311.
- du Gay, P. y Hall, S. (eds.) *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu. Buenos Aires. 2003.
- Detienne, M. *La muerte de Dionisos*. Taurus. Madrid. 1983.
- Fernández, M. *De Platón a Diógenes*. Taurus. Madrid. 1964.
- Fernández, M. “Diógenes y el cinismo primitivo”, en: *Cuadernos de la Fundación Pastor*, nº 8. Fundación Pastor. Madrid. 1964. pp.47-77.
- Fränkel, H. *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*. A. Machado Libros. Madrid. 2004.
- Freud, S. *El malestar en la cultura*. Alianza. Madrid. 2006.
- Laercio, D. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Tomo I. Luis Navarro. Madrid. 1887.
- Laursen, J.C. “Cynicism then and now”, en: *Iris*, I. Firenze University Press. Florencia. 2009. pp. 469-482.
- Macintyre, A. *Tras la virtud*. Crítica. Barcelona. 2004.
- Starobinski, J. “Diogène dans Le Neveu de Rameau”, en: *Stanford French Review*, vol. 8. Anna Libri. Saratoga. 1984. pp.147-165.
- Taton, R. (ed) *La ciencia antigua y medieval vol. I*. Destino. Barcelona. 1985.